فكرة الألوهية عند أفلاطون

وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية



د. مصطفى النشار

مقـــدمـــة

يحتل أفلاطون بين فلاسفة العالم مكانة خاصة لم يرق إليها أحد من قبله ولا من بعده، فهو الذى رسم للتفلسف منهجه الحق، وكان خير مَنْ طبق هذا المنهج. وما ذلك المنهج إلاّ أن أفلاطون قد رأى أنه لا يمكن القطع بأى رأى حول أى موضوع من موضوعات الفكر البشرى ببساطة ودوجماطيقية. وقد اتضح ذلك من محاوراته، فهى خير تعبير عن تطبيقه لذاك الرأى.

ولعلّ ذلك المنهج الأفلاطونى هو الذى حيرّ الباحثين فى فلسفته منذ القدم، إذْ أنه قد أدّى إلى فتح الطريق أمام اجتهادات كل منهم ليفهم أفلاطون كما يحلو له، بالتركيز على بعض المحاورات دون بعضها وتلك الاجتهادات قد أدّت إلى اختلاف التفسيرات حول فلسفته. ومنها نشأت صعوبة البحث المعاصر فى فلسفة أفلاطون. ولا يمكن لأى باحث أن يستقصى كل ما كُتِب حول أفلاطون بلغات الدنيا كلها. ومن ناحية أخرى لا يمكن لأى باحث القطع بأن رأيه هو الصائب فى دراسته لأفلاطون، وإلاّ خالف أساساً من أسس الفلسفة الأفلاطونية.

وإذا كان ذلك كذلك فى كل مجالات تلك الفلسفة الأفلاطونية فإنها تبدو بوجه خاص فى مجال البحث حول الألوهية عنده، مما حدا بالباحثين منذ القدم إلى عدم إفراد فصول مستقلة لدراسة فهم أفلاطون للألوهية، إمّا هروباً من صعوبة بحثها لديه، إذْ أنها مرتبطة لديه بكل أجزاء فلسفته أو إغفالاً منهم لأهم جانب من جوانب تلك الفلسفة، التى إن بحثت فى أى جزء منها وجدت ذروته مرتبطة بالألوهية.

وهذا يرجع فى النهاية إلى عالم المُثُل الذى افترضه أفلاطون، وجعله موطن الحقيقة المطلقة، هى المعرفة الحقيقية وما عداها ظن ووهم. فإذا حاول أحد البحث فى الأخلاق عند أفلاطون وجد نفسه منساقاً إلى مثال الخير، وإذا حاول البحث فى الفن

وجد نفسه منساقاً إلى النظر فى مثال الجمال ومثال الحب، وإذا حاول البحث فى السياسة وجد نفسه منساقاً إلى معرفة مثال العدالة وهكذا.. أمّا إذا كانت المحاولة بحثاً عن الألوهية لديه فإن الباحث يجد نفسه منساقاً إلى البحث المضنى فى كل هذه الُمثُل لأنها جميعاً متصفة بالأزلية والأبدية، ومحاطة بأسمى آيات التقدير والسمو لدى أفلاطون وكل منها يمثل إمّا إلهاً أو صفة لذلك الإله على أقل تقدير.

بالإضافة إلى ذلك، فإنه لزاماً على الباحث فى الألوهية لدى أفلاطون أن ينظر في الصانع الأفلاطوني وهل هو الإله، أم أنه مجرد مساعد لمثال الخير الذي يرى البعض أنه هو الإله لدى أفلاطون. ولذا فقط ارتبط البحث فى الألوهية عند أفلاطون بنظريته في المُثُل.

ولّما كان البحث فى تلك الفكرة والوصول فيها إلى نتائج ذات قيمة، من الصعوبة بمكان نظراً لاختلاف الآراء وتضاربها تبعاً لاختلاف التفسيرات لنصوص أفلاطون، فإننا قد رأينا ضرورة أن يسير البحث فى اتجاهين، نحصر بينهما البحث فى فكر ونصوص أفلاطون، وأول هذين الاتجاهين: استقصاء آراء الفلاسفة السابقين على أفلاطون في الألوهية. وقد أدّى بنا هذا الاستقصاء إلى الفكر الشرقي القديم الذي تعرّف عليه أفلاطونى وأخذ منه في الألوهية بكثير من العناصر التي قد تفوق أخذه من الفلاسفة اليونانيين السابقين عليه. أمّا الاتجاه الثاني، فقد خصصناه لدراسة تأثير الألوهية - كما تصوّرها أفلاطون - في الفكر الديني، وبالذات في الفكر الإسلامي، وكذلك في الفكر الحديث والمعاصر لعلنا نتعرّف على آراء سديدة حول ألوهية أفلاطون، وكذلك لنعرف إلى أي حد أثـّر أفلاطون من خلال بحثه الإلهي في مَنْ تلاه من الفلاسفة حتى اليوم. وهل هذه التأثيرات قد جاءت عن فهم لطبيعة ذلك التصور الذي وصل إليه أفلاطون أم لا. وقد أفردنا فى نهاية الباب الرابع فصلاً لإيراد نتائج دراسة هذه التأثيرات، وضعنا فيه مفهوم أفلاطون للألوهية تحت مجهر العقلانية الصرفة التي تستفيد مما ورد لدى الباحثين المحدثين

والمعاصرين للألوهية وكذا مما ورد فى الكتب المنزلة حول الله وتنزيهه ومدى علمه وفاعليته فى العالم.

وبين ذلك الاتجاه والأخر وفى البابين الثانى والثالث، كانت دراستنا لتصور أفلاطون في الألوهية حيث رأينا أن تكون على مرحلتين، الأولى لدراسة كيف ارتبط تصوره للألوهية بنظريته في المُثُل وفيها درسنا ارتباط الألوهية بعالم الطبيعة لديه متمثلاً فى الصانع، وارتباط الألوهية بعالم القيم متمثلاً فى مثال الخير ومثال الجمال ومثال العدالة، وأخيراً ارتباط الألوهية بنظرية أفلاطون فى المعرفة والتى كان هدفها فى النهاية الوصول إلى الحقيقة المطلقة والكشف عن طبيعة الإله ومعاينتها.

أمّا المرحلة الثانية فقد رأينا أن تكون لبلورة أفكار أفلاطون فى الألوهية ومحاولة تنسيقها حسب ما جرت عليه عادة الباحثين حين البحث فى الألوهية. فأفردنا فصلاً عن نظرية الخلق عند أفلاطون، وهل كان حقاً لدى أفلاطون فكرة الخلق من العدم، كما ادّعى البعض، أم أنه كغيره من الفلاسفة اليونانيين لم يرق إلى ذلك التصور الذي كان الفضل فيه للرسالات السماوية المنزلة؟. وفى الفصل الثانى من ذلك الباب حاولنا استخلاص براهين أفلاطون على وجود الإله من خلال نصوصه. أمّا الفصل الثالث فقد خصصناه لبيان صفات الإله لدى أفلاطون والكشف عن مدى سموها واقترابها من صفات الإله كما بيّنتها الكتب المقدسة.

هذا ونسير فى دراستنا هذه وفق منهج عقلى يلتزم بالنص وتحليله لدى أفلاطون ولدى مَنْ أثـّروا وتأثّروا به كلما أمكننا ذلك. كما نؤكّد أن الموضوعية هى هدفنا الأسمى فى كل ما نسطِّره.

ولعلّنا بتلك الدراسة نستطيع أن نضيف شيئاً ذا بال فى مجال البحث فى الفلسفة الإلهية بشكل عام، وفى الفلسفة الإلهية لدى أفلاطون بشكل خاص. وإذا كنا قد استطعنا ذلك، فإن الفضل فيه يجب أن يُردّ فى أغلبه إلى تلك الدراسات الجادة والقيمة التى كتبها الكثير من الباحثين الأفلاطونيين الكبار الذين اعتمدنا عليهم وعلى ترجماتهم القيمة لمحاورات أفلاطون.

وإذا كنـّا لم نستطع ذلك بصورة تامة، فإنه يكفينا أننا قد حاولنا الخوض فى غمار تلك الفلسفة الأفلاطونية الضخمة رغم صعوبتها وصعوبة الوصول فيها إلى آراء سديدة قاطعة وخاصة فى مجال لم يتعرّض له أحد من قبل على حد علمنا، وأعنى مجال الألوهية.

الباب الأول

فكرة الألوهية فيما قبل أفلاطون

تمهيد: نشأة التفكير الإلهى فى الحضارات الشرقية

الفصل الأول : مكانة الإلهيات فى الفكر اليونانى

الفصل الثانى: الألوهية عند الطبيعيين الأوائل والمتأخرين

الفصل الثالث: الألوهية عند المثاليين (الفيثاغوريين والإيليين)

الفصل الرابع: الألوهية عند السفسطائيين وسقراط

تمهيد

نشأة التفكير الإلهى فى الحضارات الشرقية

إن البحث فى فكرة الألوهية عند أفلاطون يتطلّب منا بحثاً عن جذور هذا الفكر الإلهى لديه، فالألوهية من أهم القضايا التى شغلت الإنسان منذ أقدم العصور حتى اليوم، هى وما يلازمها من تساؤلات حول الوجود والمصير. فالتساؤل عن كيفية صدور هذا الكون وعن مبدعه، وهل هناك قوة خفية تسيره؟ وإذا كانت هذه القوة موجودة فما هى طبيعتها؟ وهل نحن قادرون على إدراك ماهيتها وحقيقتها فى ذاتها؟ ثمّ ما هو مصير هذا الكون بكل ما فيه؟ أهو إلى فناء أم هو خالد خلود مبدعه؟.

وقد حاول الإنسان عبر أجياله المتعاقبة أن يكوِّن لنفسه موقفاً إزاء هذه التساؤلات. وقد مّرت معالجته لهذه المسائل التى تُعدّ من أعقد القضايا الميتافيزيقية وأقدمها بمراحل، إذْ عالجها الإنسان أولا على الفطرة ثم أخذ يتعمق فيها ويفلسفها، فأصبحت موضع بحث متصل من رجل الدين والأخلاق، إلى العالم والفيلسوف. وأساس هذه المشكلة فكرة الألوهية، وهى فكرة سامية بسمو موضوعها. وتُعدّ قطعاً من أسمى الأفكار التى وصل إليها الإنسان، وقد هداه إليها مجتمعه وبيئته، أو نظره وتأمله أو ما أُنزِل إليه من وحى وإلهام [1].

ولعلّ أقدم مَنْ حاول البحث فى هذه الفكرة، المصريون القدماء، فعلى أرض مصر عاش الحكماء الأوائل العظام فى التاريخ. ويمكن أن نعتبر هذا القطر القديم

(1) إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، الجزء الثانى دار المعارف، القاهرة، 1976، ص 21.

معلم الإنسانية الأول، فقد نزح إلى مصر الكثير من فلاسفة العالم القديم(2)، حتى أن أفلاطون - أعظم فلاسفة اليونان إنْ لم يكن أعظم فلاسفة العالم بأسره - اعترف بفضل المصريين القدماء عليه كرواده وأساتذته فى كل ما هو سام من عمل أو فكر (3) . ولذا يمكن إرجاع كل التفكير الحديث إلى حكمة المصريين، وذلك عن طريق أفلاطون والفلاسفة اليونانيين الآخرين، فقد أخذ اليونانيون فلسفتهم عن الشرق، والغربيون المحدثون بدورهم أخذوا فلسفتهم عن اليونان. وهكذا فقد انساب تيار الحكمة عبر الأجيال من غير توقف مبتدئاً بالحضارة المصرية. وإن عرضاً مقتضباً للفكر المصرى المبكر يوضح لنا أن ما أورثنا إيّاه أفلاطون وأرسطو موجود فى فلسفة بتاح حتب، وما تركه لنا شوبنهاور وتولستوى من تراث ممثلاً فى حكمة أبوور. كما نجد وحى اسبينوزا وكانط فى رؤى اخناتون(4). ولنشرْ بصفة عامة إلى تصور المصريين القدماء للإله. فقد كان الإله لديهم يمثل شيئاً خطيراً فى الكون كالسماء أو أحد الأقاليم المصرية أو الملكية. فهذا الإله من حيث

(2) لقد اتضح من اكتشاف مدينة "أون" الفرعونية – أقدم مدينة فى التاريخ – أنه كانت هناك صلات وثيقة بين حكماء مصر القدماء وبين الفلاسفة اليونانيين الذين زاروها، فقد ثبت أن طاليس أول الفلاسفة قد زار هذه المدينة وحينما عاد إلى بلاده طلب من أحد تلاميذه ويدعى بيتا جوراس الذهاب إلى مصر ليتلقى مزيداً من الدروس فى علوم الهندسة والحساب والفلك والكهنوت، وقد جاء بيتا جوراس إلى "جامعة أون" وأمضى فيها – كما يقول المؤرخون– اثنين وعشرين عاماً. وبالمثل جاء فيثاغورس إلى تلك المدينة وعقد له اختبارات قبل أن يتعلّم على يد كهنتها وحكمائها وكذلك جاء أفلاطون. وهذا يؤكْد أن الفلسفة اليونانية لم تأتِ على غير مثال بل أتى فلاسفتها بموضوعات بحثهم وآرائهم من تلك الحضارة القديمة ولا أدلّ على ذلك من أن محاورة "طيماوس" لأفلاطون قد امتلأت بتلك الأفكار الأسطورية التى سادت هذه المدينة التى عرفت أول تفسير لنشأة الكون ووصلت إلى تصور الإله الواحد. وهذا ليس غريباً لأن من الأنبياء مَنْ عاشوا فيها وهذا احتمال لم يثبت بعد لأن بها كان يسكن الكاهن فوطيفارع الذى تزوّج سيدنا يوسف ابنته وأنجب منها ولديه منسيا وإفرايم.

(د. عبد العزيز صالح، حديث لجريدة الأهرام عن هذا الكشف أجراه عزت السعدني، أيام 25، 26، 27، 28، 1979/8/29، وكذلك 1979/9/11).

(3) هنرى توماس، أعلام الفلاسفة "كيف نفهمهم" ترجمة مترى أمين، مراجعة وتقديم د. زكى نجيب محمود، القاهرة دار النهضة العربية 1964.

(4) المرجع السابق، ص 4.

وظيفته شديد الاتساع وغير محسوس ولكن قد يُخصص له مكان فى عالمنا يجد فيه الراحة والطمأنينة، أى أنه قد يُقام له معبد أو هيكل. وفى هذا المعبد قد يُجعَل له مكان يظهر فيه صورة أو صنم ليس الصنم بالإله، إنْ هو إلاّ وسيلة من الحجر أو الخشب، أو المعدن تتيح له المثول للعيان. وقد قال المصريون ذلك نصاً فى إحدى قصص الخليقة. فقد ناب الإله الخالق عن الآلهة الأخرى، وصنع أجسادهم وفق رضاهم فدخل الآلهة أجسادهم من كل (نوع من) الخشب، من كل (نوع من) الحجر، من كل (نوع من الجبس.. واتخذوا لأنفسهم بها شكلاً. "فهذه التماثيل إنما هُيئت لتكون أمكنة لهم يتخذون فيها شكلاً تراه العين، وعلى هذا النحو قد يرتاح الإله آمون حين يأوى إلى تمثال فى شكل إنسان أو كبش انتقى خصيصاً له أو أورّة انتقيت له. وهو يبقى على ذاته ولا يماثل الشكل الذى يظهر فيه العين، غير أنه يتقمص كل مرة شكلاً يختلف باختلاف الغاية من ظهوره، كأنه إنسان له منازل شتى وأثواب متباينة" (5). وهذا التصوير للآلهة يقترب كثيراً من مرحلة تصوير الآلهة اليونانية على يد هوميروس وهزيود التى لا تخلو من وصف يشبِّهها بالكائنات الطبيعية والإنسان. وهكذا فالمصريون القدماء - الذين كانوا موحِّدين فى الطبيعة لا موحِّدين فى اللّٰه - قد رأوا أن هناك كائنات متعددة، غير أنهم أحسّوا بأن لهذه الكائنات جوهراً أساسياً واحداً كقوس قزح تطغى فيه بعض الألوان الأخرى إذا اختلفت الظروف. وأحد عناصر الاتحاد بالجوهر هو كون الآلهة المصرية إنسانية بالطبع لها ما للإنسان من ضعف وحالات غير مستقرة فهى لا تستطيع البقاء دائماً معصومة من الخطأ. وليس بينها الإله مُكرَّس لوظيفة واحدة لا يحيد عنها، فمثلاً يُعْرَف عن الإله ست أنه عدو الإلهين الخيرين أوزيريس وحورس، ولذا فهو عدو الخير وأقرب ما يكون إلى الشيطان إلاّ أن ست نفسه يظهر فى التاريخ المصرى كإله خير أيضاً يعمل لصالح الموتى أحياناً ويحارب لصالح الإله الشمس، ويسعى فى توسيع الدولة المصرية، كما أن حورس، وهو الابن الخير

(5) جون ولسون وآخرون، مصر. مقال فى كتاب "ما قبل الفلسفة"، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، مراجعة د. محمود الأمين، بغداد منشورات دار الحياة، 1960، ص 81.

فى التاريخ المصرى كله، هاج به الغضب مرة على أمه إيزيس وأطاح برأسها، فاضطرت الإلهة المسكينة إلى اتخاذ شكل تمثال بلا رأس (6).

وإذا كان ذلك هو تفكير المصريين فى تلك المرحلة المبكرة من تاريخ حضارتهم العريقة فإننا نجد لدى البابليين صورة قريبة من هذا، إذْ يتضح فى قصة الخليقة البابلية عندما يُمنح مردوك سلطة مطلقة فتلتزم قوى الدنيا وما فيها مشيئته ويتحقق كل ما يأمر به فى الحال، تغدو أوامره من جوهر آنو، ويهتف الآلهة: "كلمتك هى آنو". وهكذا نرى أن أنو مصدر كل سلطة ومبدؤها الفعّال فى كلا المجتمعين البشرى والكوني. إنه الطاقة التى تنقذ المجتمع من الفوضى وتجعل منه كلاً منظم التركيب وهو الطاقة التى تضمن طاعة الناس التلقائية للأوامر والقوانين والعادات فى المجتمع. وعلى هذا يقوم الكون العراقى القديم على إرادة إلهية، ويعكس فى تركيبه هذه الإرادة، فكلمة آنو هى أساس السماء والأرض. ففى أسطورة "صعود عنانة" يخاطب كبار الآلهة آنو بقولهم: "يا آنو! كلمتك هى العليا مَنْ يستطيع أن يقول لها كلا؟ يا أبا الآلهة، إنْ أمرت فأمرك أساس السماء والأرض إىّ إله يستطيع لأمرك رداً" (7)؟. ومما سبق يتضح لنا أن اللاهوت فى مصر وما بين النهرين حلولى، أى أن الآلهة حالة فى الطبيعة، ولا يفهمها الإنسان إلاّ على هذا النحو. ففى الشمس يرى كل المصريين كل ما يعرفه الإنسان عن الخالق وكذلك هى بالنسبة للبابليين. ولم يكن اللّه فى نظر الأنبياء وأصحاب المزامير حالاً فى الطبيعة بل كان يتعداها (8).

وإنْ كانت هذه لمحة سريعة عن الإله كما يصوره المصريون والبابليون فى مرحلة مبكرة من تفكيرهم فإننا نجد صورة أكثر رقياً ووضوحاً عن الإله فى فكر مَنْ أشرنا إليهم مسبقاً من حكماء مصر أمثال بتاح حتب وأخناتون. ورغم أنه لم تصلنا إلاّ معلومات طفيفة عن بتاح حتب الذى ظهر قبل أفلاطون بما يقرب من

(6) جون ولسون، نفس المرجع، ص 84.

(7) ثور كيلد جاكوبسن، أرض الرافدين، مقالة من كتاب "ما قبل الفلسفة" ص 162-163.

(8) د. ج هـ. أ. فرانكفورت، خاتمة كتاب " ماقبل الفلسفة"، 263.

ألفين وثلاثمائة عام، أى حوالى عام 2700 قبل الميلاد، إلا أن لدينا من مخطوط الحكمة الذى و ضعه مقتطفات كافية تعطينا فكرة عن فلسفته. فهو يركز فى مخطوطه على تعليم ابنه الأخلاق الحميدة والحياة الصالحة فكأنه يرسم صورة للابن الحكيم، فهو يحثّه على تعلم وتعليم فضيلة ضبط النفس. وهذا المبدأ قد أصبح أحد أحجار الزوايا فى فلسفة أفلاطون، وهو كغالبية حكماء مصر يؤمن بإله واحد. وليس صحيحاً من الوجهة التاريخية أن العبرانيين قد ابتدعوا فكرة التوحيد بل هم قد استعاروا هذه الفكرة من المصريين [9]. وقد كان بتاح حتب والفلاسفة المصريون الأوائل الآخرون هم أول مَنْ سجّل إيمان الإنسان بالبعث. وهذا الإيمان هو الذى حفّز المصريين على الاحتفاظ بأجساد موتاهم [10]. وإذا تركنا بتاح حتب وانتقلنا إلى الملك المصرى أخناتون الذى يُعدّ واضع نواة أسمى إدراك للفكر البشرى: إله واحد، عالم واحد، قانون عالمى واحد، وكان الاسم الحقيقى له امنحتب الرابع ثم اتخذ لنفسه اسم اخناتون الذى يعنى "مكَرس للّه"[11]. وقد بدأ اخناتون ثورة دينية أخلاقية، فرأى الحق فى أن يصوِّر إلهاً واحداً أعظم، تطل سماؤه حانية من عل فوق جسم الأرض. "من هذا العناق المقدس تخلُقَ كل الأشياء بجسم يتكوّن من طين أرض وروح أساسها نار سماوية". وقد أعلن أخناتون "أن هذه النار التى لا تنطفئ لا تحلّ فى المخلوقات البشرية فحسب، وإنما في كل ما يُخلَق من أشياء، فى النخلة التى تمدنا بظلها الظليل، والنهر الذى يروى سهلنا، وعين الماء التى تطفئ ظمأنا، والزهرة تعبق الجو برائحتها الزكية وتدخل البهجة إلى قلوبنا بجمالها، وحتى البصلة الوضيعة التى تجعل لمأدبة الحياة طعماً شهيًا"[12]. وما إيمان أخناتون بقوة علوية واحدة إلاّ أول تعبير رسمى عن التوحيد فى التاريخ. ولكن فكرة وجود الإله فى كل شىء تجعل فلسفة أخناتون أقرب – نوعًا ما – إلى المذهب الحلولى (ألوهية الكون) منها إلى مذهب التوحيد كما أشرنا. وقد عبّر اخناتون عن هذا فى قصيدته التى يقول فيها :

(9) نفس المرجع السابق، ص 7.
(10) هنرى توماس، أعلام الفلاسفة، ص 8.
(11) هنرى توماس، أعلام الفلاسفة، ص 31.
(12) نفس المرجع، ص 12.

"أيها الإله الحى، يا مبدع الحياة

إشراقك جميل في أفق السماء

لقد خلقت كل شىء وتسيرّ كل شىء حسب مشيئتك

إنك تربط جميع الأقطار والأمم برباط محبتك

***

تطفئ الأرض عندما يبزغ نور فجرك

فتصحو الأرض من نومها مبتهجة

وترفع جميع المخلوقات أصواتها

بأنشودة العبادة لك يا مصدر النور والضياء

كل الأشياء الحية على الأرض وفى الجو والبحر

تمتلئ جوانبها بلهب مجدك

أنت خالق النبات فى الأرض

والبذور في الأرحام

أنت قد غرستها وأخرجتها إلى الحياة

عندما يتحرّك جنين الطير فى بيضته

تمنحه الأنفاس ليكسر قشرتها

ويخرج إلى ضوء الحياة

كل شىء حى وأنت حياة العالم

كم من عجائب تصنعها أيها السيد

الإله الواحد الحى لجميع الكون

أنت الأب المحب للناس جميعاً

فى مصر وسوريا وجميع أقطار الأرض

وهكذا نرى أن فجر التاريخ لم يكد يبزغ حتى قدم ملك مصر الفيلسوف إلى العالم المذهب الذى هداه تفكيره وخياله إليه. أسرة إنسانية واحدة وإله واحد هو الأب الرحيم للجميع وإله الحب [13]. بيد أنه يجب علينا أن نعتقد أن الدعوات إلى التوحيد الخالص وعبادة إله واحد فرد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد – توردت عل العقل المصرى. وبعيد أن ننفى نفياً تاماً على المصريين – فى مدى خمسة آلاف سنة ازدهرت فيها حضارتهم ونمت – أن تكون قد وردت عليهم عقيدة التوحيد بدعوة من رسول مبين. ولقد جاء فى القرآن الكريم ما يفيد أن يوسف عليه السلام، وهو نبى كريم من أنبياء الله، دعاهم إلى عبادة الواحد القهّار. إذْ ورد فى سورة يوسف ما حكاه الله عنه من كلام لصاحبى السجن فقد قال حاكياً عنه :

﴿إِنِّي تَرَكۡتُ مِلَّةَ قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَهُم بِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ كَٰفِرُونَ ٣٧ وَٱتَّبَعۡتُ مِلَّةَ ءَابَآءِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَۚ مَا كَانَ لَنَآ أَن نُّشۡرِكَ بِٱللَّهِ مِن شَيۡءٖۚ ذَٰلِكَ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ عَلَيۡنَا وَعَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشۡكُرُونَ ٣٨ يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ ءَأَرۡبَابٞ مُّتَفَرِّقُونَ خَيۡرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ ٣٩ مَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسۡمَآءٗ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍۚ إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ٤٠﴾ [14].

ورغم أن البعض لا يوافق على أن المصريين القدماء قد وصلوا إلى فكرة التوحيد كما نفهمها الآن، إلا أن أحداً لا ينكر مدى ما بذل هؤلاء المصريون القدماء دون غيرهم من جهود صادقة في هذا السبيل، فالديانة الإيرانية مثلاً ظلّت دائماً

(13) هنرى توماس: أعلام الفلاسفة، ص 14.

وراجع دراستنا: أخناتون – الملك الفيلسوف التى نشرت بكتاب: فلاسفة أيقظوا العالم، الطبعة الأولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1988م، ص ص 21 – 410.

(14) الإمام محمد أبو زهرة: مقارنة الأديان، الديانات القديمة، القاهرة، دار الفكر العربي، ص 7 – 8.

يشوبها التفكير بوجود أصلين قديمين مدبرين للعالم هما: أهورا مزدا Ahura Mozda إله الخير وسبب النظام فى هذا العالم والمسؤول عن إقرار العدالة ومحاسبة النفوس بعد الموت عماً اجترحت من السيئات فى هذه الحياة، وأهريمان Ahriman إله الشر والمرض والموت وملك الشياطين، فتقسيم الكائنات إلى طاهرة ودنسة، والصراع بين الخير والشر، بين الجنة والنار، بين الألوهية والإنسان هذا هو لب المذهب الديني والعقائدى الذى يقدّمه الكتاب المقدس لدى الإيرانيين القدماء الزندافستا Zanadavesta (15). إلاّ أن زرادشت الحكيم قدّم صياغة تطوّر هذه الآراء، وعبّر عنها كنبي ملهم، فقد كان بعيد النظر، عميق الفكر، ماهراً فى فن التنجيم - كما يقول أفلاطون (16)، وغيره من قدماء المؤرخين. فقد استنكر وثنية شبعه، ونعى عليهم ما انطوت عليه حياتهم الهمجية من فساد خلقى، ووقر فى نفسه أن يهبّ لإصلاح هذا الفساد وينصِّب نفسه نبياً مرشداً يهدى قومه إلى طريق الحكمة والصواب. وإن مَنْ ينظر فى العقيدة الزرادشتية الخاصة نظرة فاحصة دقيقة هادئة مجردة من شوائب الهوى والتعصب مشبعة بروح العطف والتقدير يجد أن أبرز مظاهر الدعوة الزرادشتية تتجلّى في دعوة الناس إلى أن يعبدوا إلهاً واحداً، ويهجروا الوثنية والصابئّية التى كانت تتمثّل فى عبادة بعض الكواكب وغيرها من القوى الطبيعية، تلك الوثنية التى كانت قد شاع أمرها بين الآريين منذ القدم. ونستطيع أن نبرهن

(15) محمد عبد الرحمن مرحباً، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت منشورات عويدات، مكتبة الفكر الجامعي، الطبعة الأولى، 1970، ص 61.

(16) لم يرد ذكر اسم زرادشت في مؤلفات أفلاطون سوى مرة واحدة في محاورة "القبيادس" (121, E-122 A) انظر جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، 1970 ص 21. ويدل هذا الذكر لاسم زرادشت فى "القبيادس" على صحة ما أثبته هنري كوربان من أن زرادشت كان هو القائم على هذا التداخل المميز للعهد المتأخر من العصور القديمة. ونحن نعلم – كما يضيف كوربان – أنه كان فى زمان أفلاطون كما يشهد بذلك حال ايدوس الكنيدى صلات حضارية مستمرة بين أثينا والأوساط الفارسية. مما يؤيد النظرة القائلة بأن اللاهوت النظرى الأفلاطوني يُعدّ امتداداً لزرادشت (هنري كوربان: السهرودي المقتول، مؤسس المذهب الإشراقى، مقال بكتاب: عبد الرحمن بدوى، شخصيات قلقة فى الإسلام، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، 1964م، ص ص 101 – 102).

على صحة هذه الدعوى بوثائق رسمية منها الأبستاق [17] نفسه، وبخاصة سفر الكاناها الذى نجد فيه أن اسم أهورا مزدا بالذات يُذكَر مئات من المرات، وأن هذا الاسم على اختلاف صوره مثل: مزدا أهورا أو مزدا، أو أرمزد، أو أهورا مزدا يُطلَق دائماً على الذات الإلهية الأحدية، وأن زرادشت نفسه لم يأبه بآلهة قدامى الإيرانيين، ولم ينطق باسم واحد من هؤلاء متوسلاً به أو متضرِّعاً إليه. فمن شأن هذا كله أن يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن زرادشت الحكيم لم يعتقد بوجود خالق قادر غير أهورا مزدا الذى كان يتوسّل به ويتضّرع إليه، ومما يؤيد هذا الرأى معنى أهورا مزدا نفسه، فإنه مُركّب من ثلاث كلمات هى "أهو" و"را" و"مزدا". ومعناها على الترتيب: أنا – الوجود – خالق، أو أنا مفيض الوجود أو خالق الكون. ولو نظرنا فيما فرضه زرادشت على اتباعه من واجبات دينية كالأدعية والصلوات التى تتلىَ فى شتى المناسبات لوجدنا فى كل منها دليلاً قاطعاً على أن العقيدة الزرداشتية أو المزدية هى فى أساسها ديانة توحيد، أى اعتراف بوجود إله واحد[18]. فأهورا مزدا هو الإله الأعظم لدى زرادشت وهو قديم أزلى وهو وحده الذى لم يولد ولن يموت وهو علّة العلل وليس له علّة وهو المصدر الأول لجميع الموجودات، وهو روح الأرواح لا يُرَى ولا يُنظَر لأن الصفة الأساسية لما هو روحي أن لا يراه أحد فهو وإنْ كان موجوداً فى كل مكان، إلا أنه لا يُرَى فى أى مكان، وهو خالق الخلق كله والملائكة الأبرار. كما خلق الجنة والنار والماء والأرض والشجر والدواب والمعادن والناس أجمعين، وهو أب الإنسان خلقه وشرّفه على كافة المخلوقات بالعقل والبصيرة وأهورا مزدا خير محض لا شر فيه وكل ما فى العالم من خير منبعث منه، وهو منبع

(17) الأبستاق هو الكتاب المقدس لدى الزرادشتيين، أتى به زرادشت ليكون مرجعاً لأتباعه يرجعون إليه لمعرفة عقائدهم وأحكام شريعتهم. وهو يتضمن مع ذلك ما يكاد أن يكون تاريخاً للزرادشتية ووصفاً لحياة زرادشت في كثير من مواقف حياته. ويُسمى بالعربية أبستاق أو ستاق، وبالسريانية، أبستاكا، وبالفارسية الحديثة أبستا أو أوستا. (انظر: حامد عبد القادر، زرادشت الحكم، مكتبة نهضة مصر، 1956، ص63).

(18) حامد عبدالقادر، زرادشت، ص ص 80–81.

الخير كما هو مصدر كل مجد ونور وسعادة[19] . ولا أعتقد أن فى هذا التصور للإله ما يخالف ما اصطلح على تسميته بعد ذلك لدى أفلاطون بمثال الخير الذى هو مصدر الضوء والخير فى هذا العالم. وإذا كان إله زرادشت قد قدّم لنا أصلاً من أصول تصور أفلاطون للألوهية وهو خيرية الآله، فإن كونفوشيوس حكيم الصين يعطينا تصور الإله الصانع الذى وضح لدى أفلاطون فى "طيماوس"، فكونفوشيوس وأتباعه كانوا يؤمنون بأن الله أو السماء هو صانع هذا العالم بما فيه وفق قوانين منتظمة لا تقبل التخلف، فالشمس والقمر يسيران فى تتابع منتظم والأشياء توجد وتعيش ثم تفنى بانتظام ودون أى تدخل من جانبنا، وتلك الظواهر تمثل القانون الإلهى. والرجل العاقل هو الذى يسير وفق هذا القانون، فعندما يطيع الابن أباه، فإنه يشعر بكل بساطة أنه يتبع القانون الإلهى، فهو إذْ يخدم أباه إنما يخدم الله فالحياة الفاضلة ليست إلاّ تأكيداً للقانون الإلهى، وهى فى الآن نفسه تأكيد للطبيعة البشرية[20]. وعلّناً نلمح فى العبارتين الأخيرتين شيئاً شديد الصلة بما يقدمه أفلاطون فى "القوانين" من قوانين تربط الإنسان بالإله وتوازن بين علاقات الإنسان مع غيره بعلاقات الإنسان بالإله، فطاعة الأب جزء من طاعة الله.

ومن هذه العقائد القديمة، التى كان لها أثر كبير فى التفكير الدينى اليونانى، العقيدة البراهمية ومنها عقيدتهم فى النفس، فالنفس فى نظرهم جوهر خالد صافٍ عالم مدرك تمام العلم والإدراك ما دام منفصلاً عن الجسد. فإذا فاض على الجسد واتصل به اعتكر صفاؤه، ونقص علمه، ولذا يقول باسديو كما نقل البيرونى "إذا تجرّدت النفس من المادة، عالمة، فإذا تلبَست بها كانت بكدورتها جاهلة، وظنت أنها الفاعلة، وأن أعمال الدنيا مُعدّة لأجلها. فتمسكت بها وانطبعت المحسوسات فيها فإذا فارقت البدن كانت آثار المحسوسات فيها باقية، فلم تنفصل عنها

(19) أحمد الشنتناوى، الحكماء الثلاثة، الطبعة الثانية، القاهرة، دار المعارف 1967، ص ص 44-45.

(20) حسن شحاته سعفان: كونفوشيوس، الطبعة الثانية، مكتبة نهضة مصر، ص 65.

وانظر دراستنا "كونفوشيوس وأخلاق الوسط"، والمنشورة بكتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، سبق الإشارة إليه ص 46 – 79.

بالتمام وحنت إليها وعادت نحوها". وهذه النظرية التى تقرر أن النفس عالمة قبل اتصالها بالجسم تقارب نظرية أفلاطون فى النفس وربما كانت أصلاً لها [21]. وكل هذه العقائد والآراء المتمثلة فى حكمة الشرق القديم لدى المصريين والهنود والصينيين وغيرهم والتى لم نعرض منها إلاّ شذرات توضح بما لا يدع مجالاً للشك أن هذه الأفكار تُعدّ إرهاصات لما نجده موجوداً من فكر دينى لدى الفلاسفة اليونانيين عامة ولدى أفلاطون بوجه خاص، وهذه العقائد [22] والفلسفات القديمة تحتاج لدراسات منفصلة عن ما بها من أفكار كانت الهادية والملهمة للفكر اليوناني فى عصور ازدهاره وسيادته للفكر البشرى.

(21) الإمام محمد أبو زهوة: مقارنة الأديان، الديانات القديمة، ص 43.

(22) من تلك العقائد التى انتشرت وكانت موجودة قبل الفلسفة اليونانية واحتمال تأثرها بها فى مجال الألوهية كان كبيراً هى العقيدة اليهودية ويمكن الرجوع فى هذا الموضوع إلى:

Boman (Thorleif), Heberw thought compared with Greek, the Nortton Library, New York, 1970, pp. 53-55 and pp. 114 - 121.

وفى تلك الصفحات يدرس الباحث تأثيرات الديانة اليهودية والعبرانية على فلسفة أفلاطون وهذه تحتاج لدراسة منفصلة وكذلك:

Gordon (Cyrush): Greek and Hebrew Civillzation, The Nortton Library. New York 1965,m Chapter II, III,VII.

الفصل الأول

مكانة الإلهيات فى الفكر اليونانى

لم يبق الآن مجال للشك فى أن القدامى من الإغريق قد تخرّجوا فى مدرسة الحضارات الشرقية [1]، والحضارة المصرية بوجه أخص. وليس معنى هذا أن الإغريق كانوا بمثابة أوعية نقلت علوم الشرق ومعارفه نقلاً حرفياً، فذلك لا يستسيغه عقل ولم يقم عليه دليل من صحيح النقل. ولكن المعنى أنهم لم ينشِئوا هذه العلوم إنشاء على غير مثال سابق كما ظن بعضهم، بل وجدوا مادتها فى الشرق فاقتبسوا منها وأفادوا كثيراً [2]. فتصور الإغريق الأول لآلهتهم كان قريباً إلى حد كبير مما قدّمناه من تصور الشرقيين القدماء لآلهتهم. فقد تصوّر الإغريق آلهتهم كما قدّموا فنونهم من خيال الإنسان، إلاّ أن درجة خيالهم لم تكن واسعة - كما كان خيال إخناتون مثلاً - بما فيه الكفاية، فهم قد اعتقدوا فى الآلهة ولم يكن لديهم آلهة. فقد ألّهوا القوى الطبيعية الشهيرة، ولذا فهم لم يعرفوا التأليه بالمعنى الصحيح، فالآلهة الأولمبية The Gods of Olympus كانت موجودات إنسانية عظيمة منمقة وكائنات بشرية بلا غموض أو سرية [3].

---

(1) يمكن الرجوع فى هذا إلى أميل بربيه Emile Brehier فى "تاريخ الفلسفة" Histoire de la Philosophie ص 553، وأيضاً، ماسون أورسيل Masson Orusel فى الفلسفة فى الشرق La Philosophie en orient ص 7 من الطبعة الفرنسية.
وقد قام بترجمته إلى العربية د. محمد يوسف موسى.
وانظر أيضاً بحثنا عن "المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال" نشرت بكتابنا "نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية"، الطبعة الأولى، وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة، الفصل الأول من القسم الثانى 1992.

(2) محمد عبد الله دراز: الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان"، القاهرة، مطبعة السعادة، 1969، ص 3

(3) Cheney, (S) Men who have walked with god, Delta Print-October 1974, p. 86 ing
وأيضاً: ولتر ستيس: فلسفة هيجل، الجزء الثانى بعنوان "فلسفة الروح" ترجمة د. إمام عبد الفتاح أمام، بيروت، دار التنوير، 1982.

ولم يكن انعدام الفرق بين الإنسان والآلهة على مستوى المراسيم الدينية فقط، بل إن الإغريق قد وضعوا الإنسان فى منزلة أقرب إلى الآلهة مما وضعه المصريون والبابليون فى مواطن كثيرة، فالأدب الإغريقى يعدد نساء كثيرات عشقهن الآلهة وولدن منهن الأولاد. وقد أوضح البعض أن الخاطئ النموذجى فى بلاد اليونان كان ذلك الذى يحاول انتهاك حرمة أحد الآلهة. ثم إن الآلهة الأولمبية رغم تجلّيها فى ظواهر الطبيعة لم تكن هى التى خلقت الكون وليس فى مقدورها أن تتصرّف بالإنسان كأحد مخلوقاتها بنفس حق الملكية الذى رأينا آلهة الأقطار الأخرى تتمتع به، بل إن الإغريقى يدّعى بسلف مشترك بينه وبين الآلهة، وهو لذلك يعانى معاناة أشد بسبب عجزه وقصوره فالأغنية السادسة لبندارس مثلاً، تُستهَل كما يلى:

"من عرق واحد، واحد فقط، كلا البشر والآلهة، كلانا من رحم أم واحدة نتنفس، ولكن بعيدة هى الشقة فى قوتنا، الفاصلة بيننا. لدينا هنا لا شيء، ولدى الآلهة هناك صلابة البرنز، ولهم فى السماء عرش خالد لا يتزعزع" (4).

إن الروح فى مثل هذا الشعر تختلف اختلافاً عميقاً عن روح الشعر الشرقى القديم، وإنْ يكن الإغريق فى هذه الفترة ما زالوا يشاطرون أهل الشرق الكثير من معتقداتهم، ولكن أهم الأصداء لمعتقدات الشرق الأدنى، كان التماثل بين الأسلوبين الإغريقى والشرقى القديم فى تفسير الطبيعة، فكلاهما يستهدف النظرة المنظمة إلى الكون بوصل العناصر التى فيه بعضها ببعض بصلة الرحم والنسب وقد عبّر عن ذلك هزيود فى كتابه أنساب الآلهة، ولعله كتبه حوالى عام 700ق.م يبدأ هزيود التسلسل بالهيولى ثمّ يقول إن السماء والأرض هما والد الآلهة والبشر، ويأتى بشخصيات عديدة تذكرنا بـ معات المصرية أو "حكمة الله" فى "سفر الأمثال".. ثم تزوّج زفس من تيمس الوضاء، فولدت له الهوراي .. يونوميا (الحكم الصالح) ودايك (العدالة) وأيرينى (السلم) الموَرّدة، وهنّ اللواتي يُعنين بأعمال الإنسان الفانى (5).

(4) هـ. وهـ. أ فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، الخاتمة، ص ص 275 – 276.
(5) نفس المرجع ص 276.

ولكن الفضل الأكبر فى رسم صورة لآلهة اليونان، كان لهوميروس (6) فى الألياذة والأونيسة فهو يصوّر الأخائيين والطرواديين يؤسون بتعدد الآلهة ويعتقدون أن آلهتهم وإلا هاتهم لهم شكل البشر. ونحن نسميهم آلهة وإلهات، وفى الحقيقة إن أناس تلك الأزمان لم تكن لديهم فكرة عن معبود قادر أزلى، وكانوا يرون أن تلك الآلهة أحدث عهداً من العالم المادى. فهم فى اعتقادهم خالدون، ولكن وجودهم ليس أزلياً. وكانت لهم القدرة العظيمة والقوة الفائقة. ولكنهم لم يكونوا على كل شىء قادرين. وكانوا جميعاً أسرة واحدة، أبوهم زفس وهو فى الألياذة فوق الآلهة جميعاً، وهو عرضة لإرادة القضاء والقدر فقط (7). وقد أدخل هوميروس الآلهة فى الألياذة كأشخاص عاملين، فإن خططهم ومخاصمتهم وأعمالهم تؤثر فى جرحى الحرب، وقد سبق الكلام عليهم كأنهم من الشخصية وحقيقة الوجود بمنزلة لا تقل عن منزلة المحاربين من بنى البشر. وكون هؤلاء الآلهة فريقين لا يستتبع أن تكون الحوادث البشرية الواردة فى الألياذة غير حقيقية فى جوهرها، فإن الشاعر كان يفترض أعمالاً يقوم بها أشخاص إلهيون لكى يفسّر ما قد يبدو غريباً لا يرجع إلى سبب طبيعى واضح (8). ومما يوضح هذه الصورة ما يقوله هوميروس فى الألياذة: "واجلست آرسى على كرسيه وهى تخاطبه، ثمّ إن إيريس ذهبت إلى فوسيد برسالة زفس، فاشتد ضيق الإله وقال: "هل يظن زفس إذنْ أنه سيقيدنى بالقوة، وأنا أماثله شرفاً، فنحن أخوة ثلاثة، وقد أعطتنى الأقدار البحر ملكاً، كما أعطت لاوزيس مملكة الظلمات، ولزفس السماء. ولكن الأرض لنا جميعاً. فلا أسير بارادة زفس، فليبق هو ضمن ممتلكاته، ولا يتحرّش بسواه.. لكن إيريس أجابت ... هل

(6) ويختلف المؤرخون فى تحديد مولد هوميروس، فالبعض يقرّ بأنه قد ولد فى القرن التاسع عشر قبل الميلاد، والبعض يرى أنه ولد أول القرن الحادى عشر، كما يختلف النقاد حتى فى نسبة الديوانين إليه (محمد عبد الله دراز، "الدين"، ص 4).

(7) عنبره سلام الخالدي، مقدمة ترجمتها لألياذة هوميروس، ص 20 وأيضاً اتين جيلسون، روح الفلسفة فى العصر الوسيط، عرض وتعليق د. إمام عبد الفتاح، الطبعة الثانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1974، ص 18.

(8) المرجع السابق، ص 21.

تريدني يا مزلزل الأرض أن أرجع إلى زفس بجواب خشن كهذا وأنت تعلم ولا شك قدرة المولود البكر! فقال فوسيذ لقد نطقت صواباً يا إيريس، فسأذعن له هذه المرة، ولكن اعلمي أنه إذا ازدراني وبقية الأرباب، وجعل طروادة عزيزة المنال، ولم يول الإغريق نصراً، فسيكون هنالك بيني وبينه خصام لا نهاية له" [9].

ويقدّم هوميروس نفس الصورة للآلهة وهم يتحدثون عن البشر، ولزيوس وسيادته على الآلهة الآخرين فيقول في الأوديسه:

"عاد الآلهة إلى عقد مجلسهم في أعالي الأولب وتكلمت فيهم أثينا قائلة "ليعدل الملوك عن العناية بالخير وإقامة العدل بين الناس! هاكم أوذيس [10]. فقد كان خير أب لرعيته، ولا يذكره منهم اليوم أحد. وهو قد حبس عن الرحيل في جزيرة كليبسو النائية. وليس من سفينة تحمله إلى بلاده، ثم إن الخُطّاب يتآمرون على قتل ولده الذي ذهب إلى فيلوس آملاً أن يتنسم أخبار أبيه". فأجابها زفس: "ما هذا الذي تقولين؟ ألْمَ تدبري هذه المكيدة بنفسك لكي يحلّ بالخُطّاب انتقام أوزيس؟ أمّا تليماخ، فلكِ أن ترشديه بحكمتك كما تشائين لكي يرجع إلى بلده سليمّا ويرتد كيد الخُطّاب إلى نحورهم". ثم قال هرمس: "أذهبْ يا هرمس إلى الحورية كليبسو وبلغها رغبتي الأكيدة في أن يرجع أوذيس الآن إلى وطنه".. وبعد أن انتعل هرمس خفيه الذهبيتين، وحمل صولجانه بيده ذهب إلى كليبسو وأخبرها برغبة زفس. قالت مغتاظة لأنها كانت تحب أوزيس: "إنكم أيها الآلهة ليأخذهم الحسد عندما ترون إحدى الآلهات قد أحبت إنساناً فانياً. أمّا أوزيس، فلم أنقذه حينما ضرب زفس سفينته بصاعقة، فهلك جميع صحبه، فليذهب الآن، إذا كان ذهابه يرضى

(9) هوميروس، الألياذة، ترجمة عنبره سلام الخالدى، تقديم د.طه حسين، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، 1977 ، ص ص 192 - 193.

(10) ولعل هذه السيادة التى كانت لزيوس على الآلهة اليونانية هى التى جعلت البعض يقولون بأن الديانة اليونانية كانت تتجه منذ بداياتها إلى التوحيد.

Rose (H.J.), Roligion in Greece and Tome, Harper torch books. New York, 1959, p. 116.

زفس ولكننى لا أقدر على إرساله، إذْ ليس لديه سفينة ولا مجذفون، وإنى مع هذا على استعداد لأرشده إلى طريق عودته سالماً". فقال هرمس: "أسرع فى عملك هذا لكى لا يلحق بك غضب زفس" (11).

وهكذا يتضح لنا أن هوميروس يقرّ بمراتب الآلهة وأن هناك أناساً تصطفيهم بعض الآلهة وتحادثهم وترعاهم مما يحدث الصراع بين الآلهة أنفسهم. وهذه الصورة للآلهة ما كانت لتجد قبولاً وانتشاراً لو لم تكن معبرة عن خصائص الروح الإغريقية. تلك الروح التى لم تعرف إلهاً مفارقاً بل لم تعبد قوى الطبيعة المؤلهة بقدر ما عبدت الإنسان، فالحضارة الإغريقية هى أول حضارة على الأرض تمثّلت المذهب الإنسانى إلى حد أنها لا تتصور الآلهة إلاّ على صورة البشر بكل أهوائهم ونقائصهم. ولا تختلف الآلهة عن البشر إلاّ فى كونها خالدة ومزوّدة بقوة خارقة للطبيعة البشرية (12).

وقد كان هناك من البشر مَنْ يجمع بين كونه معبوداً بشر ياً أى بطلاً، وكونه إلهاً مثل هيراكليس الذى كان بشراً وأصبح إلهاً بعد ان انتصر للآلهة فى معركتهم ضد هجمة العمالقة الشرسة (13).

ولكن يجب أن نفرّق هنا بين كلمتى "بطل" و"إله" فى الفكر الدينى الإغريقى. ذلك أنه إذا كان هذان اللفظان قد استخدما فى العصور القديمة بدقة تامة وتمييز واضح فإنهما فى العصور المتأخرة قد امتزجا واختلطا واستخدما دون تمييز أبان العصر الهيللينستى وما يليه. ومع ذلك فإن الفصل بين الإله والبطل فى طقوس العبادة ظلّ ملموساً، ولم يحدث قط أن اختلطت طقوس عبادة الآلهة بطقوس عبادة

(11) هوميروس، الأوذيسة، ترجمة عنبره سلام الخالدى، تقديم د. طه حسين، الطبعة الثانية، بيروت ، دار العلم للملايين، 1977، 59 – 62 . ويمكن الاستزادة بكثير مما يشبه هذه النصوص ويوضح نفس الصورة من الأوذيسة، ص 158، ص 161 ، 165، 166

(12) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة د. زكى نجيب محمود، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية 1967، ص 35.

(13) أحمد عتمان، هرقل (بحث فى مغزى أسطورة التأليه وأصولها الشرقية، مجلة آفاق عربية، بغداد، السنة الثالثة (العدد الخامس، كانون الثانى 1978، ص 69 نقلاً عن بنداروس (النيمية الأولى، بيت 67 وما يليه).

البطل، إذْ أن هناك فروقاً واضحة بين طبيعة كل من هاتين الفئتين المقدستين. فالآلهة يتمتعون بالخلود والسعادة والنعيم المقيم أمّا الأبطال فحياتهم آدمية إلى زوال وهى مملوءة بالآلام والمغامرات. وبعد موت الأبطال فإنهم يُدفَنون فى قبر من القبور يضم عظامهم ويصبح هو مركز عبادتهم وبؤرة نفوذهم. أمّا الآلهة فلا يموتون ولا يوضعون فى قبور وتنتشر معابدهم فى كل مكان، يُضاف إلى ذلك أن المعابد التى تُقام للآلهة تشرف دائماً على جهة الشرق مثل معبد الباثنون فوق صخرة الأكروبوليس فى أثينا ومعبد زيوس فى سهل أوليمبيا فى حين أن معابد الأبطال كانت تطلّ على الغرب وكانت أعياد الآلهة وطقوس تقديم الأضاحى تُقام فى وضح النهار، أمّا طقوس عبادة الأبطال فقد كانت تُمارَس ليلاً وتُقام أعيادهم مرة واحدة كل عام فى تاريخ محدد هو فى غالب الظن تاريخ وفاة البطل المعبود بعكس ما كان الحال إزاء عبادة الآلهة. وكانت ألفاظ معينة (Holokautein, Sphozien, Enagizein) هى التى تُستخدَم للتعبير عن تقديم القرابين للأبطال، أمّا للدلالة عن تقديمها للآلهة فكانت ألفاظ أخرى تُستخدَم مثل (Hiereuin, Thuein) ولم يحدث قط إلاّ فى ظروف استثنائية أن أكل مُقدِّمو الأضاحى منها. وفى أثناء تقديم القرابين للأبطال كان ولا بدّ من أن يسيل دم الأضحية خلال حفرة أو ثقب إلى باطن الأرض، إذْ كان رأس الحيوان يُنكَّس إلى أسفل فوق هذه الحفرة. أمّا أثناء تقديم مثل هذا الحيوان كأضحية للآلهة فإن رأسه يُرفَع إلى أعلى بحيث تكون عيناه فى السماء. وكان المكان الذى تُقدَّم عليه قرابين الأبطال يُسمى "ايسخارا" (Eschara) فى حين كان مذبح الآلهة يُسمى "بوموس" (Bomos) والاختلاف هنا ليس لفظياً فقط، وإنما كان له دلالته، فالايسخارا كان أكثر انحفاضاً من البوموس. وشيئاً فشيئاً ضاقت هذه الفوارق بين عبادة الأبطال والآلهة فى الطقوس. والمصطلح المستخدم للدلالة عليها ابّان العصور المتأخرة، وخير دليل على ذلك - كما أشرنا - هو عبادة هيراكليس نفسها إذْ تجمع بين طقوس العبادة الأرضية للأبطال وطقوس العبادة السماوية للآلهة (14).

(14) أحمد عتمان، نفس المرجع، ص ص 64 - 65.

وإذا كان شعراء اليونان هم المسؤولون عن رسم هذه الصورة للآلهة، فإنه يطرأ هنا سؤال ملح وهو: هل أولئك الشعراء أمثال هوميروس وهيزيود قد صنعوا هذه الصورة من خيالهم، فاقتنع بها المجتمع اليوناني وصادفت قبولاً لديه؟ أم أن هوميروس وغيره من الشعراء لم يعبروا إلاّ عن معتقدات سائدة فعلاً، ولم يكن لهم من دور سوى بلورة هذه المعتقدات السائدة فى قصائد شعرية، وبمعنى آخر إذا أخرج الشاعر قصة موفقة جعلها رمزًا لمعتقدات جيله، أتحسب أنها أقدم عهداً من تلك المعتقدات؟ الحق كما يجيبنا كارلايل بأن العقائد أولاً ثمّ تكون القصيدة رمزاً إلهياً وتمثيلاً لها، فالعقيدة أصل والشعر صورة، والعقيدة حقيقة والشعر ظلها. وقصارى القول إن الرموز الشعرية هى نتيجة الحقيقة لا مسببها [15] . واعتقد أن هذا يصدق تماماً على شعر بندارس وهوميروس وهزيود. فكل منهم يقدّم ظلاً للحقيقة التى كانت سائدة فى المجتمع اليونانى وصورة لما كانت يعتقده أهله، وهذا يفسّر لنا اختلاف كل منهم فى تفسيره لتلك المعتقدات واتخاذه تسميات مخالفة للآخر رغم أنهم جميعاً يرسمون صورة لما هو سائد. ولذا فالآلهة الهوميرية – كما يعتقد كورنفورد – قد اصطبغت بالمجهودات الإصلاحية فى تلك الفترة، كما أن الإله الموسوي Mosaic Jehovah قد اصطبغ بصبغة الأنبياء الذين تناولوه، وكذلك العهد الجديد New testament [16].

ولكن إذا اقتنعنا فعلاً بأن الآلهة الهوميرية التى تعد نموذجاً واحداً من نماذج الآلهة التى رسم صورتها شعراء اليونان كانت وليدة بيئة تؤمن بنفس هذه المعتقدات التى قدّمتها وأكّدتها تلك القصائد، ألا يحق لنا الآن أن نتساءل عن مصدر هذه المعتقدات الدينية؟يعتقد البعض أنها من غير شك وليدة وحى أسدِل عليه ستار النسيان [17]، غير أنها كانت مختلطة، متقلبة متباينة، وفى أغلب الأحيان متناقضة،

---

(15) توماس كارلايل، الأبطال وعبادة البطولة، ترجمة محمد السباعي، القاهرة دار الهلال، فبراير 1978، ص 13.

(16) Corntord (F.M), Greek Religious Thought, Edited by Eernest Barker, University of London, 1923, p.X.V.

(17) Gordon (C.H), Op. Cit, pp.. 218 - 279.

صبيانية، وغير معقولة، بحيث لم يكن بدٌ من أن يرى فيها صنعة الإنسان إلى جانب الوحى الإلهى ومن العبث أن تُرّدُ نشأة العقائد الأولية والطارئة إلى الخرافات. هذا بالإضافة إلى أن اليونانى كان فى جوهره فناناً. فقد كان يلهو بموضوعات فنونه حتى حين كان يتحدث عن الآلهة، بل إنه ليزدرى المعنى الخاص لهذه الأقاصيص التى يرويها. ومن جهة أخرى فهذه الآلهة التى علّمت – فيما يُروَى – الأقدمين أصول الأساطير المتوارثة، كانت هى نفسها فانية محدودة، ولا تعرف من الأساطير أكثر مما يعلم الإنسان [18]. وإذا نظرنا إلى المجتمع اليونانى فى تلك الفترة وجدنا الديانة الأورفية منتشرة بين أفراده ونجدهم يؤمنون بما تؤمن به معتقدات دينية ثنائية.

والأورفية ديانة قد أسسها أورفيوس، وهو شخصية غامضة لكنها تستوقف النظر، ويعتقد البعض أنه كان رجلاً حقيقياً، على حين يعتقد آخرون إنه كان إلهاً أو بطلاً خيالياً. وتجرى الرواية بأنه ـ مثل باخوس ـ جاء من تراقيا، لكن الظاهر أن الرأى الأرجح أنه (أو الحركة المرتبطة باسمه) جاءت من كريت.ومن المؤكد أن التعاليم الأورفية تحتوى على كثير مما يظهر أن جذوره الأولى فى مصر، وأن كريت هى حلقة الوصل بين مصر واليونان فى انتقال هذا الأثر، ويُقال أن أورفيوس كان مصلحاً مزّقته طائفة متهوسة من معتنقى المذهب الباخى، ومهما يكن من أمر تعاليم أورفيوس (لو كان له وجود) فنحن على علم تام بالتعاليم الأورفية نفسها (أى تعاليم الأتباع) [19]. الأورفية كانت تؤمن بأن الإنسان مُركّب من عنصرين متعارضين: من العنصر الطيطانى وهو مبدأ الشر ومن دم ديونيسيوس وهو مبدأ الخير، فالجسد بمثابة القبر للنفس، وهو عدوها اللدود، يجرى معها على خصام دائم، فواجب الإنسان أن يتطهّر من الشر، وهذا أمر عسير لا تكفى له حياة أرضية واحدة بل لابدّ له من سلسلة ولادات تطيل مدة التطهير والتكفير إلى آلاف السنين، ورتّبوا على هذه العقيدة طقوساً كانوا يقيمونها ليلاً. منها التطهير بالاستحمام باللبن، أو

(18) إميل بوترو، العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973، ص 10.

(19) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ص 43. وأيضاً أحمد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، ص 27 – 28.

بالماء تُضاف إليه مادة تلونه بلون اللبن، وتلاوة صلوات كالتى وردت فى كتاب الموتى المعروف عند المصريين[20].

والأورفية إلى جانب هذا تمتاز بالإيمان الراسخ بالعدالة الإلهية وبالعالم الروحانى وبالطهارة الباطنة، بينما باقى "الأسرار" كانت تعتقد أن الطقوس وحدها كفيلة بتحقيق أغراضها دون التكمل خلقياً، بل كانت تستبيح بعض المخازى وتدمجها فى شعائرها. وتتصور العالم الآخر تصوراً مادياً. وتمتاز الأورفية بأن إلهها عديم النظر بين آلهة اليونان، فهم يمجّدون فيه الضحية المظلومة، والفوز النهائى للضعيف صاحب الحق [21]. ويلاحظ كذلك أن الأورفية كانت تتجه إلى ما عرف فيما بعد باسم "وحدة الوجود" ولكنها لم تحاول أن تجد حلولاً منطقية لمشكلة التضاد بين المادة والعقل، وبين اللّه والعالم، بل إنها على العكس قد عبّرت فى وضوح عن الثنائية الشرقية فى مظهرها الأخلاقى والدينى [22].

وبالطبع فإن هناك نقاط اتصال وتلاحم بين ثنائية النفس وثنائية الكون، ولكن كلاً منهما تتضمن الأخرى، فكل منهما تتضمن طريقاً يقود إلى الأخرى، ولكن الطريق غالباً ما يكون طويلاً والقوى المتعارضة يمكن أن تحطم أو تصدم هذا الميل الذى يبدو من كل منهما تجاه الأخرى، وقد كان هذا ممثلاً لدى الأورفية، فنحن قد تحدثنا من قبل عن الثنائية المضمرة فى المبادئ الأساسية للأورفية لم تستخرجها من ذاتها، بل كان أفلاطون أول مَنْ فعل هذا، فقد قال بحقارة الأشياء الجزئية الفردية من أجل رونق وبهاء المُثُل، وقال بعدم واقعية الطبيعة المحسوسة من أجل الحقيقة المتعالية عن كل دنيوى أرضى، وجعل القوة الإلهية المقدسة معارضة للقوة الأرضية من أجل الفضيلة الكاملة للإله [23]، ولذلك فقد ذهب الباحثون المحدثون

---

(20) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، الطبعة الثالثة 1953، ص 7.

(21) نفس المرجع السابق ص 7 – 8.

(22) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى إلى أفلاطون، الطبعة الرابعة، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية 1972، ص 35.

(23) Gomperz (Th.) Greek Thinkers, vol. III Translated by G.G. Berry, B.A., London, John Marray. 1939, p. 11.

فى تاريخ الدين أشواطاً بعيدة فى بحث تفاصيل الديانة الأورفية وبيان تأثيرها على الفلسفة. وتبعاً لما ذهب إليه ماكيورو Macchioro فتعاليم هيراقليطس وأفلاطون فى أغلبها أورفية الأصل، ولقد رأى كثيرون أن الديانة الأورفية ذات طابع شرقى an oriental type وقد فعلت فعلها فى التطور العضوى للروح الإغريقية [24]. وهذا أيضاً ما قد لاحظه رسل ، فهو يعتبر أن المذهب الأورفى مذهب زاهد، فالخمر عند الأورفيين مجرد رمز، والسكر الذى كان الأورفيون ينشدونه هو حالة "الوجد" أى حالة الاتحاد مع الله. فهم يعتقدون أنهم بهذه الطريقة يحصلون على ضرب من المعرفة الصوفية التى لا يمكن الحصول عليها بالوسائل المألوفة. وقد تسلل هذا العنصر الصوفى إلى الفلسفة اليونانية على أيدى فيثاغورس الذى كان مصلحاً للمذهب الأورفى، كما كان أورفيوس نفسه مصلحاً للديانة الديونيسوسية، ثم انتقلت الأورفية من فيثاغورس إلى أفلاطون [25].

وبالطبع فهذه الديانة لم تكن فلسفة بالمعنى الدقيق، ولكنها كانت قريبة لذلك النوع من التفكير الذى يتخذ من العالم العلوى مجالاً لبحثه [26]. ولكن هذا الشعور الدينى الذى مثّلته الأورفية لدى الإغريق ليس من نوع تصورهم لزيوس Zeus مثلاً، الذى سيبقى مؤكداً دوجماطيقياً صلباً، ممتنعاً عن إعادة التفسير والتأويل. وبناءً على ذلك فتصور زيوس الذى نجده فى الفن وفى الشعر يصوّر حياة جديدة لدى الفلسفة التى أسمته "بالإلهى" [27].

فمنذ القرن السادس قبل الميلاد نلاحظ اتجاهاً يتجه نحو الوحدانية، فقد أصبح زيوس أقل تشخصاً، فهو الأب لتلك العائلة المشاغبة المقيمة فى أعالى الأولمب وهو يتحرك تجاه مركز القوة السامية فى العالم. وقد أدّى هذا الاتجاه إلى إعادة إصلاح فكرة القدر. فبمجرد أن يحكم العالم بإرادة فردية a single Will أو حتى

---

(24) Jaeger (W.), The Theology of Early Greek philosophers, Oxford, The Clarendon press. 1960, p. 59.

وانظر كذلك: Rose (H.J.) Op. Cit., pp. 96 - 97.

(25) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة د. زكى نجيب محمود ص 46 – 47

(26) Jaeger (W.)., Op. Cit p. 89.

(27) Ibid, p. 174.

بواسطة إرادة سامية قادرة على التغلّب على الجميع، من الممكن للقدر Destiny أن يكون متضمناً فى تلك الإرادة. وهذه النتيجة تمثل بالنسبة للدين أهمية عظيمة (28).

وقد استفادت منها الفلسفة أيضاً، لأن الفلسفة قد نشأت فى جو من التدين القوى، والشعور الصوفى (29)، وإنْ كان هناك اختلاف بينهما فإنه اختلاف ظاهرى وحسب يخفى تشابهاً جوهرياً وباطنياً بينهما، إذْ أن الدين والفلسفة ليسا إلاّ نتاج العقل الإنسان فى فترتين متعاقبتين، وأنهما يعالجان المسائل عينها ولكن بطرق مختلفة (30). فالفلسفة كانت تُعنى فى البداية بدراسة الطبيعة الخارجية محاولة استقصاء المبادئ التى أمكن للمتأخرين شرحها. والقرنان الخامس والرابع قبل الميلاد قد شهدا تقارب طريق الفلسفة مع الاتجاه التوحيدى Monotheistic Tendency لدى شعراء الإصلاح، فالطابع الفلسفى فى المدرسة السقراطية فى ذروته، نقابل فيه لأول وهلة تصور الصانع الخيرّ للعالم. فزيوس هوميروس لم يجمد فى وضعه كما هو بل اختص بتوليد الآلهة الصغرى، وحتى الأكبر منها يعد طفلاً للسماء والأرض، وأصغر من العالم (31). ولكن لا ينبغي أن يُفهَم هنا أن الفلسفة الإغريقية لنشأتها فى أحضان الدين أنها هى والدين شىء واحد، لأن الفلاسفة قد أكسبوا هذا التفكير الدينى صبغة جديدة، فالأصل الذى انصرفوا إلى البحث عنه لم يقدّموه فى مصطلحات أسطورية إذْ أنهم لم يلجأوا إلى وصف أب إلهى أول، كما أنهم لم يبحثوا عن الأصل بمعنى الحالة الأولية التى تحلّ محلها حالات كينونة لاحقة. بل لقد جدّوا فى طلب أساس للوجود حلولى وأبدى. فاللفظة الإغريقية التى تعنى "الأصل" ليس مدلولها "البداية" بل "المبدأ القديم" أو "السبب الأول"، وهذا معناه تحويل مشكلات الإنسان فى الطبيعة من صعيد الإيمان والحَدْس الشعرى إلى المجال الذهنى. إلاّ أن عقائد المبكرين من فلاسفة الإغريق لم تُصَغ فى ألفاظ من الفكر الموضوعى المنظم، بل إن أقوالهم أشبه

(28) Cornford (F.M), Op. Cit, p. xvii.

(29) Aveling (F.), Psychology: An Essay in: “An Outline of Modern Knowledge” edited by Dr. William Rose. London, Victor Gallonez LtD, 6th impression 1939 p. 358.

(30) كريم متى، الفلسفة اليونانية، بغداد، مطبعة الإرشاد القومى، 1971، ص 15.

(31) Cornford (F.M.) Greek Religious Thought, pp. xxi-xxii.

بنطق الوحى الملهم، ولا عجب فقد انطلق هؤلاء المفكرون بجرأة نادرة من فرضية لم تثبت قط، وقالوا إن الكون "كل" قابل للفهم، وبعبارة أخرى لقد افترضوا أن وراء الفوضى من إدراكاتنا نظاماً واحداً، وأننا علاوة على ذلك نستطيع فهم ذلك النظام [32]. فهم قد صاغوا نظريات منشأها البصيرة الحَدْسية، وتوسّعوا فيها بالتعليل والاستقراء وكان الأساس من كل نظام فكرى فرضية يؤمنون بصحتها ويجعلونها قادرة على حمل التراكيب المقامة عليها دون الرجوع ثانية إلى أدلّة التجربة والواقع، فالتماسك المنسجم فى نظرهم أفضل من الاحتمال. وهذه النقطة بحد ذاتها ترينا أن "العقل" طوال عهد الفلسفة الإغريقية المبكرة هو المعترف به حكماً أعلى بالرغم من أن "اللوغوس" Logos لا يرد ذكره قبل هيراقليطس وبارمنيدس، وهذا التوجه الضمنى أو الصريح نحو العقل، وهذا الاستقلال عن "قدسيات الدين المانعة" هما اللذان يضعان الفلسفة الإغريقية المبكرة فى وضع يميزها أشد التمييز عن الفكر فى الشرق الأدنى القديم[33]. حتى أن الحديث عن الروح فى الفلسفة الإغريقية كان حديثاً يلبس ثوب المنطق والجدل ويدور فى العقول فكراً مجرداً أكثر مما يدور فى الخواطر عقيدة وديناً، فالبحث عن الروح أخذ فى الفكر اليونانى وكأنه استكمال لبناء الوجود فى العقل واستيفاء لمجال النظر فى هذا الوجود وامتداده فى الحياة وما بعد الحياة [34]، ولو أن موقف الفكر السابق على سقراط فى تاريخ الفلسفة اليونانية يحتاج لتنقيح فى دائرة العقل، ووجهة نظرنا فى علاقة هذا الفكر بالدين يجب أن تكون مؤثرة [35]، رغم أن هؤلاء قد استطاعوا أن يحدثوا تمييزاً بين الدين الخالص والفلسفة - كما أشرنا - وهذا يتضح من خلال استعمال أولئك الفلاسفة للأسطورة [36] استعمالاً مخالفاً

(32) هـ. وهـ. أ فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، الخاتمة، الترجمة العربية، ص 278 - 279.

(33) المرجع السابق، ص 289 - 290.

(34) عبد الكريم الخطيب، الله والإنسان، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الفكر العربي 1971، ص 132.

(35) Jaeger, Op. Cit., p. 8.

(36) الأسطورة قصة متداولة أو خرافية، تتعلّق بكائن خارق، أو حادثة غير عادية سواء أكان لها أساس واقعى أو تفسير طبيعى، وتقدم الأسطورة تفسيراً للظاهرة الدينية أو فوق الطبيعة كالآلهة والأبطال وقوى الطبيعة. انظر: خلدون الشمعة، مدخل إلى مصطلح الأسطورة، مقال بمجلة المعرفة التى تصدر عن وزارة الثقافة والإرشاد القومى بسوريا، العدد 197، تموز (1978)، ص 7 - 8.

لاستعمال رجال الدين لها. فالأساطير فى الدين الإغريقى كانت عبارة عن قصص حول أفعال الآلهة تلك الموجودات البشرية السامية، وقد أجابت الأساطير عن أسئلة الإغريق القدماء حول العالم الغامض والملغز عن ما هى السماء، الشمس، القمر، النجوم، الرعد، البرق، النار، الحياة، الموت، وما بعد هذا العالم (37) أمّا الفلاسفة الإغريق فقد استخدموا الأسطورة أحياناً كصورة لشرح آرائهم وتبسيطها وأحياناً أخرى لكى يمثّلوا المذهب الفلسفى بأسلوب رمزى يجمع بين الحقيقة والوهم.

وقد يتضح لنا أكثر مدى اختلاف تصور الفلاسفة عن سابقيهم من النظر فى استعمالهم للفظ "علم اللاهوت". فرغم أن لفظ علم اللاهوت أقدم كثيراً من تصور اللاهوت الطبيعى إلاّ أنه كان أيضاً إبداعاً محدوداً بالعقلية اليونانية، وهذه الحقيقة لم يكن فهمها صحيحاً دائماً، ولذا فهى تستوجب تأكيداً خاصاً لأنها ليست قاصرة على "اللفظ" وحده بل تشمل مضمون ما يعبر عنه اللفظ، فعلم اللاهوت اتجاه عقلى مميز للإغريق، وهذا من شأنه أن يبين لنا مدى الأهمية القصوى التى أولاها المفكرون الإغريق للوّغوس Logos ولكلمة "ثيولوجيا Theologia" اللذان يعنيان الاقتراب من الإله God أو الآلهة Gods عن طريق البرهان، فالإله بالنسبة للإغريق أصبح مشكلة. ومن هنا، فقد يكون من الأفضل تتبع تطور كلاً من الفكرة واللفظ فى تاريخ اللغة اليونانية بدلاً من أن نبدأ بمناقشة منظمة للعلاقة بين علم اللاهوت والفلسفة قد تصل بنا لتعريفات عامة لا تدوم صحتها أكثر من فترة محددة.

إن الكلمات ثيولوغوس أى المتفقة فى اللاهوت، وثيولوجيا أى علم اللاهوت أو علم الدين أو النظر العقلى إلى الدين، من لفظة ثيوس أى إله، ولوغوس أى علم (38)، وثيولوجين أى المشتغل بعلم اللاهوت، وثيولوجيكوس أى اللاهوتى أو الخاص باللاهوت، قد خلقت فى اللغة الفلسفية لأفلاطون وأرسطو. وكان أفلاطون أول مَنْ

(37) Zimmerman (J.E), Dictionnary of classical Mythology, A Bantam Book, New York, 12th printing, 1977, p, xvi.

(38) د. أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1954، ص 20.

استخدم كلمة ثيولوجيا أى علم اللاهوت، وكان هو بوضوح المبدع لهذه الفكرة، وقد قدّمها فى محاورته "الجمهورية"، عندما أراد أن يقيم مستويات فلسفية معينة، وأن يضع معياراً للشعر الجيد (39). ورغم أن أفلاطون كان أول مَنْ أبدع هذه الفكرة، إلاّ أنه لم يكن يعالج اللاهوت كعلم فقط، بل إنه يعتبر علاوة على ذلك أن اللاهوت أعلى العلوم التأملية، ويبدو هذا العلم لديه متقدماً بلا سند من الاعتقادات الدينية السائدة(40).

وقد اعتقد الفلاسفة وحدهم، وقبل أفلاطون، أنهم أصحاب الحق فى تقديم مثل هذه الأنساق، ولم يمضِ وقت طويل حتى يعتقدوا بضرورة العودة إلى عقل سامى الذكاء باعتباره علّه أَولى للأشياء. فلم يكن من المستغرب فى تلك الأيام البحث فى أصل الأشياء دون ألوهية، حيث لم تثر هذه القضية أى تساؤل عند طاليس وانكسيمانس وهيراقليطس والآخرين الذين أحاطوا بنظام الكون، بينما انكسا جوراس وهو بلا شك أول مَنْ ألحد بين الفلاسفة، وربما كان أول مَنْ اتهم بينهم بالإلحاد (41)، وذلك راجع إلى أن انكساجوراس بعدما أكّد أن العقل هو منظم الأشياء جميعاً، عاد وفسَّر كل الموجودات الطبيعية بالعناصر الأربعة وردّها جميعاً إلى الماء والنار والهواء والتراب مما جعل سقراط يصفه بالإلحاد فى محاورة "الدفاع" لأنه عدّ الآلهة كالحجارة.

ولعلّنا الآن قد أوضحنا أن هناك اختلافاً بين الفكر الدينى الإغريقى بشكل عام والفكر الدينى فى الشرق القديم رغم أخذ الأول عن الثانى كثيراً من أصوله، وأيضاً أن هناك اختلافات أساسية بين التديّن الإغريقى السائد فى المجتمع والذى أوضحه وعبّر عنه كلاً من هوميروس وهزيود، والفلسفة التى قدّمت تصوراً أرقى للآلهة - رغم تأثرها ونشأتها بهذه البيئة الدينية التى أخرجت هوميروس وهزيود كتمهيد مباشر لنشأة الفلسفة وقد بلغ هذا التصور مرحلة عظيمة من تطوره لدى

(39) Jaeger, The Theology of Early Greek Philosophers, p. 4.

(40) Mortiner J. Adler ù William Gorman, The Great Ideas Vol. II, Chicago 1952, p. 885.

(41) Hume, On Religion, Selected and Introduction by Richard Wokkbeim, Collins, The Fantana Library, 4th Impression, 1971, p. 49.

أفلاطون - كما سنرى - فقد تصوّر أفلاطون الحقيقة الإلهية كمصدر لكل معرفة، فإن ما هو قابل للمعرفة لديه لا يُعرَف فقط على ضوء الألوهية، بل إن الألوهية أيضاً هى التى تتخطى بذاتها الموجود فى كبريائها وقوتها، تمنحه الوجود. ولقد فهم ذلك أيضاً الفلاسفة اليونانيون، بيد أن العرف وحده هو الذى شاء أن يكون هناك عدد كبير من الآلهة، فبالطبيعة ليس هناك إلاّ إله واحد، فالإنسان لا يرى الله بعينيه والله لا يشبه أحداً وهو لا يتيح لصورة أيّاً كانت أن تدل عليه. وكما يقول ياسبرز: إن الألوهية تُتصوَّر كعقل أو قانون كلى، كقدر وعناية أو أيضاً كمهندس للعالم. بيد أن الله - كما يضيف ياسبرز - عند مفكرى اليونان هو إله بالفكر وليس الإله الحى.

الفصل الثانى

الألوهية عند الطبيعيين الأوائل والمتأخرين

كان طاليس Thales (624 - 546 ق. م) أول الفلاسفة المعترف بهم، فى تاريخ الفلسفة الإغريقية، ولعلّ ذلك يرجع إلى محاولته الوصول إلى مبدأ للعالم الطبيعى. ولعلّ نجاح طاليس العلمى فى ميادين الفلك والهندسة والمغناطيسية قد ضاعف مطامعه الفكرية، فهو من حيث أنه أول عالم فى العالم العربى، قد سبق مذهب التفاؤل المتطرف الذى ساد بين علماء الطبيعة فى العصر الفيكتورى - كما يقول سارتون فى تأريخه للعلم. فلم يقنع بتعقيل الهندسة العملية، بل أراد أن يفسّر العالم نفسه، لا كما فعل الصبيانيون من السابقين عليه بالالتجاء إلى الخرافات، بل بصيغ حسية يمكن تحقيقها، أليس من الممكن كما ظنَّ، تحديد طبيعة العالم أو مادته؟. وتبدو النتيجة التى انتهى إليها، وهى أن الماء هو المادة الأولى خيالية فى ظاهرها لكننا إذا تعمّقنا النظر فيها رأيناها مقبولة، فالماء هو المادة الوحيدة التى يعرفها الإنسان بغير صعوبة فى الأحوال الثلاث: الصلبة، والسائلة، والغازية [1]. ومن هنا نجد أن طاليس قد وضع ولأول مرة المسألة الطبيعية وضعاً نظرياً بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين، فشق للفلسفة طريقها، ووصل إلى هذه الفرضية أن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذى تتكوّن منه الأشياء، وكان هذا القول مألوفاً عند الأقدمين. فقد قال هوميروس إن الأوقيانوس المصدر الأول للأشياء، ومن قبل قالت أسطورة بابلية "فى البدء قبل أن تُسمى السماء وأن يُعرَف للأرض اسم كان المحيط مكان البحر"، وجاء فى قصة مصرية: "فى البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان أتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء" - وجاء فى التوراة: "فى البدء خلق السماوات والأرض، وكانت

(1) جروج سارتون، تاريخ العلم، ترجمة لفيف من العلماء، الجزء الأول، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1976، ص 364.

الأرض خاوية خالية، وعلى وجه القمر ظلام، وروح الله يرفّ على وجه المياه" - ولكن طاليس يمتاز بأنه دعم رأيه بالدليل فقال: إن النبات والحيوان يتغذيان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء، فما منه يتغذى الشيء فهو يتكوّن منه بالضرورة. ثمّ إن النبات والحيوان يولدان من الرطوبة فإن الجراثيم الحية رطبة، وما منه يولد الشيء فهو مكوّن منه. بل إن التراب يتكوّن من الماء ويطغى عليه شيئاً فشيئاً، كما يُشاهَد فى الدلتا المصرية وفى أنهر أيونية حيث يتراكم الطمى عاماً بعد عام، وما يُشاهَد فى هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال، فإنها خرجت من الماء وصارت قرصاً طافياً على وجهه كجزيرة كبرى فى بحر عظيم وهى تستمدّ من هذا المحيط اللامتناهى العناصر الغازية التى تفتقر إليها، فالماء أصل الأشياء [2]. ويمتاز طاليس أيضاً عمنْ سبقوه - بأنه قد استغنى عن أى تعبير أسطورى أو رمزى لحَدْسه "إن كل الأشياء نتجت عن الماء" لأن الماء عنده جزء مشاهد من عالم التجربة. ولكن نظرته لأصل الأشياء تجعله شديد الالتصاق بأساطير الخلق اللاهوتية أو بدلاً من هذا تقوده لركب القائلين بها، إذْ على الرغم من أن نظريته هذه تبدو فيزيقية خالصة، إلا أنه من الواضح أنه يمكن الاعتقاد فيها كنظرية لها نفس ما ندعوه بالسمة الميتافيزيقية [3]. ويمكن أن نرى فيها سمات لاهوتية إذا ما لاحظنا مع سارتون أن الإسلام قد اهتم ببيان نتيجة مماثلة لما انتهى إليه طاليس بعد اثنى عشر قرناً، إذْ أوحى الله تعالى إلى محمد ﷺ بقوله: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾. وليس من المستحيل أن تسرّب التصور الطاليسى إلى ذهن محمد (صلوات اللهّ عليه وسلم) ولكن ليس من الضرورى على الإطلاق أن نزعم وجود هذه الصلة، بل الأقرب إلى المعقول - كما يؤكّد سارتون دون أن يشتطّ فى إيجاد تلك الصلة التى زعمها فى البداية - أن نذكر الفرص الكثيرة التى تسنّت للنبى [4] كما تسنّت

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 12 - 13، وأيضاً جورج سارتون، تاريخ العلم، جـ1، ص 365، وبرانراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ص 57.

(3) Jaeger, The Theology of Early Greek Philosophers. Pp. 20 - 21.

(4) أخطأ سارتون هنا فى تصوره هذه الصلة أولاً، وأخطأ حينما فاته أنه ليس لمحمد ﷺ هنا فضل الملاحظة والاستنتاج لأن القرآن منزل من عند الله والصحيح هنا القول بأن الله قد أنزل القرآن مصدّقاً ومعيناً لكل ما يمكن يكون ذا بال بالنسبة لحياة البشر وأفكارهم.

لطاليس لمشاهدة جدب الصحراء يوماً وامتلائها بالحياة بعد المطر فى الغد، ووصل كل منهما إلى نتيجة مشابهة، ولكنهما عبّراً عنها بشكل مختلف تبعاً لاختلاف مزاجهما، إذْ كان محمد رسولاً ونبياً، وكان طاليس رجل علم [5].

وثمة قول آخر ينسبه أرسطو إليه، وهو قوله: "إن العالم ملىء بالآلهة" [6]. وكان لهذا القول تفسيرات عدة، فيشير إليه أفلاطون فى "القوانين" [7]. وقد فسّره أرسطو فى كتابه النفس بأن طاليس ربّما عنى بذلك أن للعالم نفساً مع أن القائل بالنفس الكلية هو أفلاطون وقد عاش بعده بزمن طويل، وكذلك فسّر المؤرخ أيتبوس هذا القول بأن طاليس كان يقول بعقل للعالم، وجاء شيشرون الذى رأى أيضاً أنه كان يقول بعقل إلهى أوجد الأشياء من الماء. وعلى أى حال فإنه يمكن القول بأن هذه العبارة التى وردت على لسان طاليس تعبّر عن الاتجاه السائد بين الفلاسفة الطبيعيين آنئذ، وهو الذى كان يرى فى المادة قوة حيوية دافعة، ويمكن من ناحية أخرى النظر إلى هذه العبارة على أنها منسوبة إلى طاليس باعتباره أحد الحكماء السبعة أكثر من كونه مؤسساً للمدرسة الملطية الفلسفية، لأن مثل هذه العبارة تُنسّب إلى كثير من الحكماء والفلاسفة، لذلك لا يمكن الاستناد عليها لتكوين أحكام فلسفية عامة [8]، وخاصة أن بعض مؤرخي الفلسفة اليونانية من المحدثين كبرنت Burnet يشككون فى صحة نسبتها إلى طاليس. وعلى أى حال لسنا ندرس على وجه التحديد، هل استطاع طاليس أن يقيم حدوداً فاصلة بين المادة والقوة الخالقة على صورة الألوهية أو العقل أو نفس العالم !!. أمّا الذى فعله طاليس حقاً فهى فى تلك المحاولة الأولى لإرجاع الظواهر الكونية إلى أصل واحد على أساس منطقى، والنظر إلى العالم على أنه وحدة متناسقة فى الوجود [9].

(5) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الأول، ص 365.
(6) أرسطو، كتاب النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى مراجعة الأب جورج شحاته قنواتى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1949، ص 36 411، ص 10.
وانظر أيضاً: Cornford (F.M). Greek Religious Thought p. 91.
(7) أحمد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، ص 51.
(8) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، ص 46.
(9) المرجع السابق، ص 46.

وإذا كان طاليس قد قرّر أن المبدأ الأول هو الماء فإن تلميذة انكسيمندر Anximander (610 - 547) [10] الذى ألّف كتاباً فى الطبيعة Peri Physoos بقيت لنا منه فقرة واحدة [11]، قد رأى أن الماء لا يصلح لأن يكون مبدأ أول وذلك لأنه استحال الجامد (البارد) إلى سائل بالحرارة، "فالحار والبارد" سابقان عليه، ولأن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معيناً، وإلاّ لَمْ نفهم أن أشياء متمايزة تتركّب منه[12]. وبناءً على هذا قال انكسيمندر بأن المبدأ هو الأبيرون أى اللامحدود أو اللانهائي، ويُعدّ هذا تقدماً خطيراً فى الفلسفة الملطية، ذلك لأنه لأول مرة أخذت خطوة للانتقال من الملموس Concrete إلى المجرد abstract [13]. فلقد أدرك انكسيمندر أن المبدأ المديم لكل الظواهر المحدودة لا يمكن أن يكون هو نفسه محدوداً، فأساس الوجود برمته لابدّ أن يختلف عن عناصر الواقع وأن يكون ذا طبيعة أخرى [14]. وقد ذهب بيرنت إلى أن الأبيرون لا نهائي الكم لأنه يحوى جميع الأشياء احتواء مكانياً كما تدل لفظة Periechien اليونانية ولكن ليس محدد الكيف لأنه قد تحدد من وجهة الكيف عند انكسيمانس حين قال بالهواء ووصفه بأنه لا نهائى، أمّا غير بيرنت من الباحثين فيرون أنه ليس محدداً من جهة الكيف أيضاً لأنه يحوى جميع الكيفيات ولكن لا كيف له ولا صفة معينة فهو أقرب إلى مبدأ شديد الشبه بالهيولى الأرسطية فهى لا نهائية ولا محدودة ولا متعينة [15]، وإذا كان هذا الأبيرون الأبدي يحوى كل الأكوان، فكيف نشأت الموجودات عنه؟

يمكننا القول بأن هناك مراحل ثلاثاً رئيسية، أولها حالة الأبيرون نفسه الذى

(10) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 14.
(11) أميرة حلمى مطر، تاريخ الفلسفة عند اليونان، ص 47.
(12) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 14.
(13) Windl eband (W.), History of Ancient Philosophy, translated by Hebrert Ernest, cushman, dover, Publications Inc., New -York, 1956.pp.39-40.
(14) هـ.هـ. أ. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، مقالة الخاتمة، ص 281.
(15) أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 47 – 48.

لا يحدّه شيء ولا يتميز فيه شيء، أمّا المرحلة الثانية فهى المرحلة التى يسودها قانون العدالة أو ما يجب أن يكون. والحق فيما يقول رسل إن لفظة العدالة لا تكاد تعبّر عن المعنى المراد، فالفكرة التى أراد انكسيمندر أن يؤكّدها هنا هى أنه لا بدّ أن يكون هناك نسبة معينة من النار ومن التراب ومن الماء فى العالم، لكن كل عنصر من هذه العناصر (وقد تخيّلها آلهة) لا يتوقف عن السعى فى سبيل اتساع رقعة ملكه، غير أن ثمة نوعاً من الضرورة أو القانون (16) الذى يقضى بأن تتحدد العناصر الأربعة وأن تنفصل عن الأبيرون الذى كانت كامنة فيه، وغير متميزة فيه، وأن يلزم كل عنصر مكانه المحدد له ولا يعتدى على غيره.

أمّا المرحلة الثالثة فتحدث حين تتكون العوالم والكائنات من العناصر الأربعة، ويرى انكسيمندر أن نشأة أى موجود جزئي مفرد من موجودات الطبيعة ظلم وتعدٍّ وكسر لنظام العدالة، ذلك لأن تكوين أى كائن من الكائنات يقضى أن يتغلّب أحد العناصر على غيره، فالكائن يتولّد من صراع الأضداد: الجاف والرطب والحار والبارد وهى صفات العناصر الأربعة، ولكن قانون العدالة وما يجب أن يكون يعود فيسرى مرة أخرى لأنه عندما يولد عالم جديد من العوالم اللانهائية، فالعدالة تقضى على عالم آخر بالفناء، لأن كل عالم يولد لا بدّ أن يكفِّر عن خطيئة الميلاد بأن يفنى ليولد عالم جديد وهكذا باستمرار (17).

ولا يمكن القول بأن انكسيمندر قد توصّل إلى هذه النظرة فى أصل العالم نتيجة ملاحظته للعالم من حوله بواسطة الحواس فقط، بل كان مصدر هذه الأفكار لدى انكسيمندر ما نراه لدى هوميروس وهزيود من تفسير للعالم يشبه التفسير الذى وجدناه عند انكسيمندر: فكما أن العناصر تحتل مناطق معينة يجب ألاّ تتجاوزها وإلاّ قضى عليها بدفع الجزاء عن كل تجاوز بحكم الضرورة أو القدر Desting أو القضاء فإن الآلهة عند هوميروس كانت كل منها تحكم منطقة معينة فى العالم

(16) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول: الفلسفة القديمة، ص 59.
(17) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 49 – 50.

يجب ألاّ تتعداها، فكانت هى الأخرى خاضعة لقوة أو حكم القدر كذلك. فالقدر إذنْ عند هوميروس وأنكسيمندر يمثل قوة فوق الآلهة وفوق العناصر (18).

والأبيرون Apeiron لدى انكسيمندر هو المادة الأصلية للأشياء الموجودة والأشياء تعود إلى الأصل الذى منه نشأت بالضرورة عندما تفسد لأنها تنال جزاءها وتقدم كفارتها عن الظلم الذى تقترفه بعضها ضد بعض طبقاً لحكم أو (نظام) الزمان، ولذا فقد وصف انكسيمندر الخليقة كما لو كانت ظلماً أو خطيئة، وفساد هذه الخليقة تكفير عن هذا الظلم وتحقيق للعدالة. ويرى زيلر Zeller أن هذا التفسير يرجع إلى أصول أورفية، وهو تطبيق للمبدأ الأورفى القائل بأن الوجود الإنسانى ينطوى على خطيئة (19). أمّا كورنفورد فيرى أن انكسيمندر يعكس فى هذه الصورة التى يقدمها تصور هوميروس وهزيود عن الكون كما أشرنا من قبل. فمركز العناصر فى نظرية الكون عند انكسيمندر يناظر مركز الآلهة فى اللاهوت الهوميرى، وكأن تصوير انكسيمندر للخليقة يماثل التصوير الدينى باستثناء أن انكسيمندر استبدل بالآلهة العناصر فى عملية الخلق والتكوين (20).

والحق أن أهمية انكسيمندر تكمن من الناحية العملية فى أنه استطاع أن يرتفع بالبحث اللاهوتى إلى التجريد، فرغم أن اتجاهه إلى عدم تحديد العلاقة بين الأبيرون والعناصر الأربعة الجزئية جعل هذا الأبيرون قريباً من فكرة الكاوس القديمة Chaos (21)، إلاّ أنه يعود إليه الفضل فى محاولته أن ينقل البحث الميتافيزيقى إلى ما وراء الخبرة الحسية لوضع مفهوم ميتافيزيقى يمكن استخدامه فى تفسيرها، فجعل العلم يتجاوز البحث فى الأشياء إلى البحث عن المفاهيم،

---

(18) كريم متى، الفلسفة اليونانية، ص 20.

(19) Zeller (E), Outline the History of Greek philosophy, meridian books, New York, 1955, p. 17.

(20) Cornford (F.M), From religion to philosophy, Harper torch books, New York, 1957. pp. 144-145.

(21) Windleband (W.) History of Ancient philosophy, p. 41.

ومفهوم الأبيرون يشهد على قدرة انكسيمندر العجيبة على التجريد الذى لم يُعرَف له مثيل من قبل [22].

وإذا انتقلنا إلى آخر فلاسفة المدرسة الأيونية انكسيمانس (588 - 524 ق.م) نجد أنه كان زميلاً ومعاصراً لأنكسيمندر [23]، وتلميذاً له، وكان أقل منه توفيقاً فى العلوم وأضيق خيالاً [24]، إذْ عاد إلى موقف طاليس فى رأيه حول المادة الأولى، فقال إنها شيء محسوس متجانس، مما عُد ردّة فى تاريخ هذه المدرسة لعودته إلى تحديد المادة الأولى، بعد أن كانت لا محدودة، لا نهائية عند انكسيمندر، وقد اختار انكسيمانس الهواء كمادة أولى ويسوق هذا الرأى ثيوفر اسطوس الذى احتفظ لنا بالشذرة الوحيدة التى بقيت عن أنكسيمانس الذى يقول: إن الجوهر الأول واحد لا نهائى ولكنه محدد الكيف، إنه الهواء، منه نشأت الأشياء الموجودة والتى كانت سوف تكون، ومنه أيضاً نشأت الآلهة وكل ما هو إلهى وتفرّعت باقى الأشياء" [25].

وعلّنا نلاحظ أن أنكسيمانس يقرّ بأنه من الهواء تصدر الأشياء جميعاً بما فى ذلك الآلهة والموجودات الإلهية، وهذا الهواء ليس قريباً لنا ولكن البرودة والحرارة والرطوبة تجعل من الممكن رؤيته، والهواء فى حركة دائمة لأنه لو كان ساكناً لما حدث تغير ما، واختلافه فى الموجودات المتكثرة يكون بفعل التكاثف والتخلخل فعندما يتحدد يتخلخل ويصبح ناراً وعندما يتكاثف يصبح رياحاً وعندما يتلبد يصبح سحباً، وإذا ازدادت درجة تكاثفه فوق هذا أصبح الماء تراباً، فالتغيرات التى تطرأ على المبدأ الأول كلها تغيرات كمية [26].

وإذا تساءلنا عن السبب وراء رفض انكسيمانس لذلك العنصر اللامحدود

(22) كريم متى، الفلسفة اليونانية، ص 36.

(23) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية من طاليس إلـــى أفلاطون، ص 48.

(24) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 16.

(25) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 51.

(26) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، ص 48.

كمادة أولية واختياره لذلك العنصر المحدد من جهة الكيف، فربما تخيلناه يعلل ذلك - كما يقول كولنجوود - بأن أية مادة أولية لا محددة هى مجرد عدم لا يمكن أن يُكشَف فيه شىء أو يُقال عنه أى شىء، ومن المستطاع قول شىء على الأقل بالفعل إذا نحن استعضنا بالمادة الأولية اللامحدودة بالهواء [27].

وهنا يرى - كولنجوود - أن انكسيمانس قد خطا خطوة إلى الأمام، فهو قد ذهب إلى ما هو أبعد من أستاذه انكسيمندر - عندما أصلح نقصاً جاء فيما قاله عن كيف تولَّد الحركة فى الجوهر الأول أضداداً له، ولكنه عندما خطا هذه الخطوة ابتعد عن عالم الفيزياء اليونانية واتجه إلى عالم آخر يمثل نوعاً من علم الفيزياء لم يكن قد عُرِف بعد. فهو قد خالف قواعد الفيزياء كما كانت تُفهَم فى عصره، وهكذا يُعد انكسيمانس من وجهة نظر المدرسة الأيونية التى يُنسَب إليها بحكم العادة مثلاً للتدهور، ولكنه لا يعد كذلك من وجهة نظر أخرى، بل يُعدّ مثلاً للتقدم، وهو لا ينتمى تبعاً لهذه النظرة الأخيرة إلى المدرسة الأيونية ولكنه يُعدّ همزة وصل بينها وبين الفيثاغورية. وبالنسبة لكونه لم يكن أيونياً حقاً، فهذا يتضح بالرجوع إلى حقيقتين: الحقيقة الأولى، هى عدوله عن البرهان القاطع الذى أثبت بواسطة انكسمندر ضرورة اتصاف أى جوهر أولى كلى باللاتحديد من حيث الكيف، ولا يمكن مساواته بالهواء أو الماء على حد سواء. والحقيقة الثانية، أنه كان متردداً فى اهتمامه الأساسى - فيما يبدو - بين القول بواحدية الجوهر الأول والقول بوجود كثرة من الجواهر الطبيعية المختلفة، كل له خصائص مناسبة يتبعها، فلم يعد انكسيمانس يهتم بالسؤال الآتى وهو: ما هو الشىء الأوحد الذى صُنِعت منه كل الأشياء، وهو السؤال الأساسى عند طاليس ومدرسته تبعاً لما ذكره أرسطو، ولما كان أنكسيمانس لم يعد يُعنى بمثل هذا السؤال فإنه يصح القول بتوقفه عن الانتساب إلى هذه المدرسة، فلقد كشف انكسيمانس عما فى هذا السؤال من حماقة وتركه على حاله.

وأمّا أنه يمثل الفيثاغورية فى دور تكوينها، فأمر واضح من تمسكه بتصور

(27) ر. كولنجوود، فكرة الطبيعة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، مراجعة توفيق الطويل، القاهرة، مطبعة جامعة القاهرة، 1967، ص 45.

التكثّف والتلطف، فلقد تغيّر عنده السؤال وأصبح: "لماذا تسلك الأنواع المختلفة من الأشياء سلوكاً مختلفاً؟" وبذلك اختلف السؤال عن صيغته فى الفيزياء الأيونية وأصبح نفس السؤال الذى واجه الفيزياء الفيثاغورية، وكانت إجابة أنكسيمانس عليه: "لأن الشىء الذى صنعت فيه – بغض النظر عمّا هو هذا الشىء – يتعرّض لتنظيمات مختلفة فى المكان". وهذا الرد هو الإجابة الفيثاغورية التى ذهبت إلى ما هو أبعد من ذلك، وإنْ كانت فكرة أنكسيمانس هى التى نبهّت إلى الانتقال من تصور الجوهر إلى تصور التنظيم، ومن تصور المادة إلى الصورة. ولذا كان من الواجب – فى نظر كولنجوود – ألا يُعدّ أنكسيمانس من المنتمين إلى المدرسة الأيونية. وكان الواجب بالأحرى أن يُعدّ همزة وصل بين هذه المدرسة وبين مدرسة فيثاغورس [28]. وما يقوله كولنجوود – يستوقف النظر، فأنكسيمانس تاريخياً وفلسفياً ينتسب إلى المدرسة الأيونية، وإنْ كان فى آرائه ما يبشّر ويمهّد للمدرسة الفيثاغورية، فإن هذا لا يجعلنا نخرجه عن إطارهم. فما ذهب إليه من تحديد كيفى للمادة الأولى بعد عدم تحددها لدى انكسيمندر ينسبه إلى المدرسة الأيونية بل ويردّه إلى طاليس أكثر مما يردّه إلى انكسيمندر أستاذه المباشر. وهذا لا يعنى من جانبا إقلالاً من مكانة انكسيمانس فهو كما يقول رسل، كان أعلى منزلة لدى القدماء من أنكسيمندر، وقد كان له أثر هام فى فيثاغورس كما كان قوى التأثير فى جانب كبير من التفكير الفلسفى الذى ظهر بعد ذلك وبالذات فى الذريين [29].

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الشواهد التى بين أيدينا بشأنه تؤدّى إلى الظن بأنه كان أول مَنْ فرّق بين مستويين فى الألوهية، فلا شك هناك فى أنه وصف الهواء اللامحدود بأنه إلهى، ولكنه يجعل الآلهة تنشأ من هذا الهواء، وهنا لا يستطيع المرء أن يتصور إلاّ أن تّكون الآلهة هى النجوم التى تجوب آفاق الهواء، [30] وهذا التمييز الذى

(28) ر. كولنجوود، فكرة الطبيعة، الترجمة العربية، ص 46 – 47.

(29) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، الترجمة العربية، ص 61.

(30) أولف جيجن، المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرنـــى، القـــاهرة، دار النهضة العربية، 1976، ص 38.

ساقه أولف حيجن يؤكّد ما قاله أيتيوس Aetius إن أنكسيمانس يعتبر أن الهواء هو الإله [31]. فهو يقول: "كما أن الروح، وهى هواء، تحافظ على التماسك فينا، هكذا يحيط النفس والهواء بالعالم كله". وجلى من هذا أن أنكسيمانس لم يعتبر الهواء مجرد مادة فيزيقية، بل جعله متصلاً على نحو غامض بإدامة الحياة، فهو إذنْ من عوامل الحياة [32]. وهذا يعطينا مدى انتساب أنكسيمانس إلى المدرسة الأيونية التى ربطت بين المادة ذات الصلة بإدامة الحياة والألوهية أو العلّة فى تكوين العالم. فليس حديث طاليس عن الماء إلاّ انطلاقاً ـ كما بيّنا ـ من رؤيته لأهمية الماء بالنسبة لحياة العالم والبشر، وهذا ما نراه واضحاً لدى أنكسيمانس حينما اختار الربط بين الهواء والألوهية.

وبقى لنا قبل أن نترك الحديث عن المدرسة الأيونية أن نتوقف عند بيان مدى أهمية هذه المدرسة وما هو الجديد الذى أضافته على ما سبقها من خطوات فكرية سواء فى الشرق أو لدى هوميروس وهزيود. والحق أن فلاسفة هذه المدرسة قد قاموا ثلاثتهم بالبحث عن بداية الأشياء أو أصلها، وإنْ كان هذا الاتجاه لم يكن جديداً – كما أشرنا – إلاّ أن الجديد – كما يرى كاسيرر – هو ما قدّموه من تعريف لكلمة "بداية" arche ، ففى كل الكوينات الأسطورية كانت كلمة أصل تعنى الحالة البدائية التى اتصف بها الماضى الأسطورى السحيق، هذا الماضى الذى زال واختفى، والذى حلّت محله أشياء أخرى، وأدرك هؤلاء المفكرون الطبيعيون الأوائل البداية إدراكاً مختلفاً – كما عرّفوها تعريفاً مختلفاً، فما كانوا يبحثون عنه ليس واقعة عَرَضية، بل علة جوهرية، ولم تكن البداية عندهم مجرد نقطة بدء فى الزمان بل هى "المبدأ الأول"، إنها شىء دال على السبق المنطقى أكثر منه دال على السبق الزمانى [33].

---

(31) Cornford (F.M), Op. Cit. p. 42.

(32) هــ. وهــ. فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، الخاتمة، ص 279 – 280.

(33) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدى محمود، مراجعة أحمــد خــاكى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975 ، ص 81.

وقد اتفق هؤلاء الأيونيون على تصور العالم شيئاً متمايزاً قائماً فى مادة أولية متجانسة، فلقد اعتقدوا أن ما صُنِع منه العالم مما ثل لما هو محيط به، وفرّق طاليس – فيما يبدو – بين هذه المادة الأولية وبين اللّه. وإنْ كان خلفاؤه قد قالوا بوجود هوية بين الشيئين وتصوروا قيام المادة الأولية اللامتمايزة بخلق متمايزات هى العوالم (34). ولذا فمن الملاحظ أن أنكسيمندر وإنكسيمانس لم يضعا تفرقة بين الإله والطبيعة. بل تصوّروا أن الطبيعة هى الإله، والإله هو الطبيعة، وهذا هو المذهب المعروف باسم مذهب وحدة الوجود Panthiesme من المقدم Pan أى كل، والكلمة ثيوس أى الإله. فهما أقرب من طاليس إلى القول بوحدة الوجود. وإنْ كانت هذه ظاهرة عامة لدى الفلاسفة السابقين على سقراط بشكل عام (35). ومن أبرز هؤلاء الفلاسفة الطبيعين هيراقليطس Heraclitus (540 – 475 ق.م) وهو من الفلاسفة الذين يختلف المؤرخون اختلافاً عظيماً فيما بينهم على تفسير فلسفته، فقد ذهب القدماء وعلى رأسهم أرسطو إلى أنه من جملة الطبيعين الأولين، لأنه نشأ فى أيونية، ولأنه قال بالنار علّة أولى للأشياء، وكذلك فى العصر الحديث يتابع جومبرز وإلى حد ما زللر وبرنت ويوسف كرم، أرسطو فيضعونه ضمن الطبيعيين الأوائل (36)، وإنْ كنا نرى غير ذلك، فهيراقليطس يُعدّ نموذجاً خاصاً فى تاريخ الفلسفة اليونانية – فعلى الرغم من كونه أيونياً، إلاّ أنه لم يتصف بالنظرة العلمية التى تميّز بها أهل ملطية، بل كان صوفياً من نوع فريد (37). فقوله إن النار هى المبدأ الأول الذى تصدر عنه الأشياء وترجع إليه، لا يكفى لكى ننسبه إلى المدرسة الأيونية، فمن المحتمل أنه لم يقصد بهذه النار تلك النار التى ندركها بالحواس، بل ناراً إلهية لطيفة للغاية أثيرية، نسمة، حارة، حية، عاقلة، أزلية، أبدية هى حياة العالم وقانونه يعتريها وهن

(34) ر. كولنجوود، فكرة الطبيعة، ص 47.

(35) عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، الطبعة الرابعة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1970 ، ص 165.

(36) أحمد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، ص 98.

(37) برتراندرسل، المرجع السابق، ص 79.

فتصير ناراً محسوسة، ويتكاثف بعض النار فيصير بحراً، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضاً. وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراكم سحباً، فتلتهب وتنقدح منها البروق وتعود ناراً، أو تنطفئ هذه السحب فتكون العاصفة وتقود النار إلى البحر. ويرجع الدور. فالتغير يجرى أبداً فى طريقين متعارضين: طريق إلى أسفل، وطريق إلى أعلى، مع بقاء كمية المادة الأولى أو النار واحدة ومن تقابل هذين التيارين يتولّد النبات والحيوان على وجه الأرض. غير أن النار تتخلّص شيئاً فشيئاً مما تحوّلت إليه، فيأتى وقت لا يبقى فيه سوى النار، وهذا هو الدور التام أو "السنة الكبرى" تتكرر إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتى ضرورى (لوجوس) Logos [38]. وهذه الدورة الكونية تتضح من شذرات هيراقليطس الذى يقول فيها: "هذا العالم Kosmos ، وهو واحد للجميع لم يخلقه إله أو بشر، ولكنه كان منذ الأبد، وهو كائن، وسوف يوجد إلى الأزل، إنه النار، التى تشتعل بحساب، وتخبو بحساب" [39].

وهذه الشذرة توضح لنا قدم العالم لدى هيراقليطس وأن جوهر هذا العالم هو النار التى تمثّل تحولاتها المستمرة حياة العالم وأبديته، ويضيف هيراقليطس موضحاً هذه التحولات: "وهذه هى الصور التى تتحوّل إليها النار: أولاً البحر، ثم نصف البحر أرض، ونصفه الآخر أعاصير" [40] وأيضاً قوله: "هناك تبادل بين النار وجميع الأشياء كالتبادل بين السلع والذهب أو الذهب والسلع" [41]. ولكن هيراقليطس مقتنع بأن بعد كل هذه التحولات التى للنار سيأتى الوقت الذى تعلو فيه وتحكم كل الأشياء، فهو يقول "عندما تعلو النار على جميع الأشياء، فإنها سوف تحكم عليها وتدينها" [42].

(38) يوسف كرم، المرجع السابق، ص 18. وانظر، أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان ص 60.

(39) هيراقليطس، شذرة 20 بترقيم بيرنت نقلاً عن أحمد الأهوانى، المرجع السابق، ص 104 – 105.

(40) هيراقليطس، شذرة 21، نفس المرجع، ص 105.

(41) هيراقليطس، شذرة 22، نفس المرجع، ص 105، وانظر أيضاً كل شذرات هيراقليطس فى:
Bakewell (charles M.), Source book in Ancient philosophy, Charles Seribner,s sons, New York, 1907, pp. 29 - 35.

(42) هيراقليطس، شذرة 26، نقلاً عن المرجع السابق، ص 105.

ولا يخفى علينا أن هيراقليطس يهدف بذلك إلى التوحيد بين الإله والنار من جديد لأنه يعتقد بأن وراء التغير البادى فى عالم المحسوسات وحدة وائتلافاً ينبغى علينا إدراكه "فالائتلاف الخفى أفضل من الظاهر" (43). والإله هو النهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلام والشبع والجوع. "لكنه يتخذ أشكالاً عدة، كما يطلق على النار أسماء تختلف - إذا امتزجت بالتوابل - باختلاف الشذى الذى يفوح فى كل حالة" (44). فالإله هنا يجمع كل هذه الأضداد فى وحدة واحدة، لأنه فى كل هذه الثنائيات شىء ما مفرد يكمن بداخلها وعلى الرغم من أنه يظهر كل وقت فى شكل مختلف ويُسمَّى أسماء مختلفة بين الناس، فإن هذا الشىء الواحد يظلّ مؤكداً نفسه، فى كفاح وتغير، وهذا هو ما يدعوه هيراقليطس بالإله. وهو ليس موجوداً فى الليل أقل من وجوده فى النار، ولا فى الشتاء أقل من الصيف ولا فى الحرب أقل من السلم، ولا فى الجوع أقل من الشبع (45) وكأن هيراقليطس يريد أن يفهمنا أنه لو لم يكن هناك أضداد يلتئم بعضها مع البعض لما كان هناك اتحاد حين يقول أيضاً "إنه الفن الذى يكون مصدر الخير لنا" (46)، والحق أن ما نراه نحن ظلماً فى بعض الأحيان لا يصدر عن الإله، وذلك لاعتقاد هيراقليطس بأن "جميع الأشياء بالنسبة إلى الإله جميلة وحق وعدل، ولكن الناس يعدون بعض الأشياء ظلماً وبعضها الآخر عدلاً" (47)، فالعدل الإلهى موجود لدى هيراقليطس كما كان موجوداً لدى انكسيمندر من قبل، فالعدالة الكونية تسود ميتافيزيقاه، وهى عدالة

---

(43) المرجع السبق، شذرة 47.

(44) برتراندرسل، المرجع السابق، ص 48، وأيضاً محمد على أبو ريان، المرجع السابق، نقلاً عن فيليب ويلرايت "هيراقليطس فى العالم اليونانى" ترجمة على سامى النشار وآخرون. وانظر أيضاً ترجمة شذرات هيراقليطس المنشورة بكتاب:

Cornford (F.n) Greek religious thought, pp. 84 - 85.

(45) Jaeger (W.) Theology of Early Greek philosophers. P. 119.

(46) براتراندرسل، نفس المرجع، ص 84.

(47) هيراقليطس، شذرة 61، نقلاً عن ترجمة أحمد الأهوانى، نفس المرجع، ص 108.

تمنع الكفاح بين الأضداد فى هذا العالم من أن ينتهى بنصر تام لضدٍ على ضد. "فلن تتجاوز الشمس مدارها، وإنْ تجاوزته، كشف أمرها خادمات العدالة"، ولا بدْ أن نعلم "أن الحرب مشتركة بين الجميع، وأن الكفاح عدل" (48).

وهذا الصراع الذى يمثل العدالة لديه يدور أيضاً بين النار الخالصة والعناصر السفلى. فكل شىء يتغير داخل الإنسان، فالروح كمبدأ حى هى نار، وهى سجينة مقيدة فى الجسد المصنوع من الماء والتراب الذى بسبب صرامته الفطرية يمثل بالنسبة للروح شيئاً بغيضاً، وبهذه النظرية وحّد هيراقليطس فكرتى التناسخ Transmigration والجزاء retribution بعد الموت. وقد عزا هذا كفيثاغورس لأسرار معينة وغامضة (49). وعنهما أخذ أفلاطون هذه الفكرة معبّراً عنها على لسان سقراط فى محاورة "فيدون" حينما شبّه النفس كالسجين فى الجسد الفانى، وقال بالتناسخ لكى يبين اختلاف جزاء النفس طبقاً لما قدّمته من أعمال فى هذا العالم، فإنْ كانت نفساً لفيلسوف كان جزاؤها العيش مع الآلهة، أمّا إنْ كانت نفساً معتدلة، فإنها تعود فى جسد نملة أو نحلة من الحيوانات الاجتماعية الأليفة، وإنْ كانت نفساً شريرة اقترفت الذنوب وارتكبت الشرور فإنها تعود فى جسد حيوانات مفترسة كالذئاب (50). ولا تخلو شذرات هيراقليطس من تمجيد لكلمة الإله العليا واعتبارها الدستور الخفى الذى ينظّم العالم والذى ينبغى على الإنسان أن يبحث عنها دائماً منصتاً إليها فى جلال وهيبة فهو يقول:

"لا تنصتوا لى بل للوغوس، لأن "اللوغوس" مشترك بين الجميع"، واللوغوس هنا لفظة تعنى الكلمة الكلية الإلهية العليا، والإنصات إليها لدى هيراقليطس يُعدّ جوهر العقل الإنسانى الذى تُعدّ حقيقته من حقيقة هذا الجوهر الإلهى الكلى

(48) برتراند رسل، نفس المرجع، ص 85.

(49) windleband, Ibid, p. 56.

(50) أفلاطون، فيدون، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود، فى "محـــاورات أفلاطـــون" القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1966، ص 153 – 155.

والإنسان لا يعرف حقيقة إلاّ بالاتحاد بها اتحادا كلياً، وقد يرتّب على هذه الفكرة لدى هيراقليطس معارضته لمنهج آخر فى المعرفة يقتصر على جمع المعلومات التى تصف الحقيقة ولكنها لا تبلغ لبها، "فالمعلومات الكثيرة لا تكفى للفهم" (51).

وإذا كان هيراقليطس ينتقد مواطنيه فى معارفهم المرتبطة بجمع المعلومات الحسية فإنه ينتقدهم بشدة حينما يهاجم آلهتهم الشعبية ويحارب الدين الشعبي Popular religion المنتشر بينهم لأنه يجد فيه عدداً من العادات والأفكار معيبة ومخجلة، وغير لائقة ومثيرة للسخرية القاسية. ولكنه رغم ذلك يرى أن الفكرة الدينية عن الإله الأعلى المسمى زيوس فكرة تستحق التقديس والاحترام لأنها توقظ الفكر السامى المترفع الطاهر.

وبالطبع ففكرته عن الإله لا يمكن أن تتساوى بتلك الصورة ذات الصفات الإنسانية لزيوس، anthropomorphized form of zeus بل إنه يسير فى اتجاه يبقى الإله بعيداً عن أى ملامح إنسانية (52). فهو يتحدث عن "الإله" باعتباره متميزاً عن "الآلهة" حين يقول "إن سبيل الإنسان لا حكمة فيها، أمّا سبيل الإله ففيها الحكمة" (53). و"يُسمَّى الإنسان طفلاً بالنسبة إلى الإله، كما هى الحال فى الطفل بالنسبة إلى الإنسان" و"أحكم الناس كالقرد بالنسبة إلى الإله كما أن أجمل القرود قبيح بالنسبة إلى الإنسان" (54).

ولا شك أن هذه الشذرات المتفرقة قد نأت بهيراقليطس عن الواحدية المادية الصرفة التى وجدناها لدى أسلافه من الأيونيين: طاليس وانكسيمانس، فهو لم يعتمد فيها على توضيح أن النار التى اعتبرها العنصر الأول عنصراً غير محسوس. بل أوضح علاوة على ذلك إيمانه بوحدة كامنة فى تلك الأضداد وورائها. ورسم لمواطنيه طريق الوصول إلى إدراك هذه الوحدة وفهمها وطالبهم بالعلو على هذه المحسوسات لكى يستطيعوا الاتحاد بذلك الإله صاحب الكلمة العليا. وبشكل عام فقد أخذ

(51) أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السابق، ص 58.

(52) Jaeger, Ibid., p. 125 - 126.

(53) برتراندرسل، المرجع السابق، ص 85.

(54) هيراقليطس، شذرة 97، 98، نقلاً عن ترجمة أحمد الأهوانى، المرجع السابق ص 110.

هيراقليطس موقفاً فى الأمور الدينية شبيهاً بموقف فيثاغورس، ولم يكسر الاعتقاد الشائع كسراً تاماً، بل أيّد تفسير الأساطير المشتملة على التوحيد وذات الدلالة الأخلاقية (55)، وهذا ما أكّده وقام ببلورته وتطويره أفلاطون بعد ذلك.

وعلاوة على ذلك فقد أسهم اكتشاف هيراقليطس لسيلان وتغير هذا العالم فى تطور الفلسفة اليونانية لفترة طويلة، ففلسفات كل من بارمنيدس وديمقريطس، أفلاطون وأرسطو يمكن وصفها - على حد تعبير بوبر - بأنها محاولات لحل الإشكالات فى هذا العالم المتغير الذى اكتشفه هيراقليطس (56). ورغم الاختلاف بين هيراقليس وأفلاطون فى هذا الموضوع، إلاّ أن هناك تشابهاً بينهما، فهيراقليطس قد عمم تجربته فى رؤيته للتغير الاجتماعى إلى عالم "جميع الأشياء"، وقد فعل أفلاطون نفس الشىء ولكنه مد اعتقاده الخاص بالدولة المثالية التى لا تفسد إلى مجال "الأشياء جميعاً" فقد اعتقد أن لكل نوع من الأشياء العادية الفانية مثالاً يضاهيه لا يفنى، وهذا الاعتقاد فى الأشياء التى لا تتغير ولا تفنى الذى يُسمَّى عادة بنظرية الصور أو المُثُل أصبح المبدأ الأساسى والمركزى فى فلسفة أفلاطون (57). وإذا أضفنا إلى هذا أن نظرية المُثُل الأفلاطونية تُعدّ - كما سنرى - محور حديث أفلاطون حول الألوهية لعرفنا إلى أى حد كان تأثير هيراقليطس كبيراً على أفلاطون رغم إهمال أفلاطون الاعتراف بهذا التأثير فى محاوراته.

وإذا انتقلنا إلى دراسة فكرة الألوهية لدى الطبيعيين المتأخرين، وجدنا أنهم قد عاصروا تيارين مثاليين قد ظهرا معهم هما الإيلية والفيثاغورية، ولذا فإن دراستنا لهم ستدور حول التساؤل عماً أضافوه من جديد على أسلافهم من الطبيعيين الأوائل وهل تأثروا بالمثاليين من معاصريهم أم ساروا على نفس نهج أسلافهم فى تصورهم للألوهية؟

---

(55) Windleband, Ibid, p. 56.

(56) Popper (K.R.), The open society and its enemies, Vol I. The spell of plato, London, George Routledge of sons, LTD., 1974, p. 10.

(57) Popper (K.R.) Ibid, pp. 16 - 17.

وهؤلاء الفلاسفة هم انكساجوراس وانبادوقليس وديمقريطس، ولما كان الأول قد تأخر فى نشر آرائه عن الثانى مع أنه أقدم منه وكان من جهة أخرى قد عمّر بعده، وتفلسف فى أثينا، واستقّرت فيها الفلسفة منذ ذلك الحين إلى زمن طويل، فقد أخّرنا الكلام عنه (58).

ويمثل أنبادوقليس (490 - 430 ق.م) فى شخصه أكمل تمثيل ذلك الخليط الذى كان فى فيثاغورس، فهو كان فيلسوفاً ونبياً وعالماً ومهرِّجاً فى آن واحد، ورغم أنه كان معاصراً لبارمنيدس إلاّ أن مذهبه يتصل فى كثير من وجوهه بصلاتٍ من التقارب مع هيراقليطس أكثر مما يتصل بـ بارمنيدس (59) وقد كان معروفاً كسابقيه لدى العرب بل كانوا يعتبرونه أول مَنْ وصف من اليونانيين بالحكمة لأنه - كما يقول محمد بن يوسف العامرى - كان تلميذاً لداوود عليه السلام وصاحباً لـ لقمان الحكيم (60).

والكون عند أنبادوقليس كالكون عند أسلافه، انكسيمندر وهيراقليطس، له نفس الملامح والصفات التى لكل الفكر الكونى الأغريقى، المفسّر للعملية الطبيعية بطرق التشبيه المأخوذة عن حياة الناس الاجتماعية والسياسية (61)، إلاّ أنه لم يحاول ردّ الأشياء إلى مادة واحدة كما فعل الأيونيون، ولكنه اعتبر موادهم الثلاث (الماء والهواء والنار) عناصر وأصولاً، وزاد عليها التراب، فكان أول مَنْ وضع التراب مبدأ، وقال إن هذه الأربعة مبادئ على السواء ليس بينها أول ولا ثان، لا تتكوّن ولا تفسد فلا يخرج بعضها من بعض، ولا يعود بعضها إلى بعض. لكل منها كيفية خاصة: الحار للنار، والبارد للهواء، والرطب للماء، واليابس للتراب، فلا تحول بين الكيفيات، ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة، على نحو ما يخرج المصور بمزج الألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية. وإنما تجتمع العناصر

(58) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 35.

(59) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 98.

(60) الشهرزوري، مقدمة نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق محمد بهجة الأثرى، منشور بكتاب "نصوص فلسفية" مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور، بإشراف دكتور عثمان أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976م ، ص 151

(161) Jeager (W.), Op. Cit, p. 139.

وتفترق بفعل قوتين كبريين يسميهما، المحبة والكراهية [62]، المحبة تضم الذرات المتشابهة عند التفرق والكراهية تفصل بينها. ويتغلب كل منها حيناً فى الدور الواحد من أدوار العالم، دون أن تستقر الغلبة للمحبة فتسود الوحدة الساكنة، أو للكراهية فتسود الكثرة المضطربة، فيمرّ العالم بدور محبة تتخلله الكراهية وتحاول إفساده، ثم بدور كراهية تتخلله المحبة وتعمل على إصلاحه. فتارة ترجع الكثرة إلى الوحدة وهى الكثرة الإلهية تتحد فيها العناصر جميعاً، وطوراً تتفرّق الوحدة إلى الكثرة، وتتعاقب الأدوار كل منها كما كان بالتمام إلى ما لا نهاية [63] ويتضح هذا من حديث انبادوقليس نفسه فهو يقول فى قصيدته "فى الطبيعة": "لقد نما فى وقت واحد فأصبح واحداً بعد أن كان كثيراً" وفى وقت آخر انقسم وأصبح كثيراً بعد أنْ كان واحداً، فهناك خلق مزدوج للأشياء الكائنة الفاسدة وفناء مزدوج كذلك .. وهذه العناصر لا تتوقف أبداً عن التيار المستمر، فتتحد فى بعض الأحيان تحت تأثير المحبة حتى يصبح كل شىء واحداً، وفى بعض الأحيان الأخرى تتحرك الأشياء كل إلى وجهة بسبب قوة الغلبة المنفرة. فهذه العناصر جميعاً متساوية، وذات أعمار واحدة، ومع ذلك فلكل واحد منها ميزة وطبيعة خاصة ثم تسود على مر الزمن. ولا يظهر إلى الوجود أو يختفى من الوجود شىء خلاف هذه العناصر، لأنها لو كانت فاسدة على الدوام ما كانت موجودة الآن" [64].

وهنا نجد تشابهاً بين انبادوقليس وهيراقليطس فى تفسير نشأة الأشياء، فكما أن وجود الأشياء عند هيراقليطس يُعزَى إلى تعادل الحركة الصاعدة نحو النار والحركة الهابطة نحو التراب، وكذلك فإن وجودها عند انبادوقليس يُعزّى إلى تعادل المحبة والكراهية [65]، وإذا كان أنكسيمندر قد قال بالإنضمام والانفصال، وانكسيمانس بالتكاثف والتخلخل، وكلا الأمرين يحتاج إلى علّة، فما علّة الانضمام

(62) وهذه تُسمى فى الكتب العربية أحياناً: المحبة والغلبة، وقد استعمل هذه التسمية الدكتور الأهوانى، أو المحبة والعدوان لدى البعض، أو المحبة والبغض لدى آخرين.

(63) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 35 – 36.

(64) انبادوقليس "قصيدة فى الطبيعة"، الترجمة العربية لها لأحمد فؤاد الأهوانى نفس المرجع السابق ص 167 – 168.

(65) كريم متى، الفلسفة اليونانية، ص 58.

أو التكاثف، وما سبب الانفصال أو التخلخل؟ فإننا نجد لدى انبادوقليس التعليل الذى يقبله العقل لهذه الظواهر، وهى المحبة والكراهية، اللذان يُعدّان أزليان كالعناصر الأربعة المادية، فالحب موجود داخل العناصر الأربعة ومساوٍ لها فى الطول والعرض، أمّا الكراهية فموجودة خارجها ومساوية لها فى الثقل، وعليه كان انبادوقليس أول مَنْ قال بوجود نوعين من الأصول أو الجواهر، مادية وحركية، فأمّا المادية فهى النار والهواء والماء والتراب، وأمّا الحركية فهى الحب والكراهية اللذان يحركان العناصر المادية حركة آلية وبذلك يمكن أن يُعدّ أنبادوقليس أول مَنْ ميْز أيضاً المادة عن سبب حركتها، فبعد أن كانت المادة طبيعة حية قادرة على النمو والحركة الذاتية ولا تحتاج إلى ما يحرِّكها أصبحت عند أنبادوقليس مواتاً مطلقاً ترجع حركتها إلى سبب آخر غيرها [66].

ولكن ينشأ هنا تساؤل عن كيفية إحداث المحبة للاتحاد وكيف تفعل الكراهية فعلها؟ أهناك غاية يهدف العالم إلى بلوغها أم أن العالم أشبه بالآلة التى تسير منذ أن انطلقت بغير غرض؟ الحق أن عالم أنبادوقليس مادى وآلى ويمتاز بالحركة الدائمة كما عرفنا، وهو أيضاً لا يفتقر إلى علّة أخرى خلاف المحبة والكراهية اللتين حرّكتا العناصر ابتداء ولا تنفكان تحركانها فى الطريقين اللذين تحدثنا عنهما، فالعناصر الأربعة بالإضافة إلى المحبة والكراهية، هى الحقائق الست المادية التى تخلو عن الغاية، مما جعل أفلاطون وأرسطو فيما بعد ينتقدان أنبادوقليس على أساس انعدام العلّة الغائية فى مذهبه [67]. فالكائنات التى نشاهدها على صورة معينة إنما ظهرت "كيفما اتفق" أى بمحض الصدفة. ومع ذلك فتكوينها هذا التكوين إنما يخضع أيضاً للضرورة، أى لحكم الضرورة العمياء Chaos ، تلك الفكرة التى سادت الأساطير اليونانية منذ أيام هوميروس وهزيود، فقد ظهرت الأرض Earth والحب Eros عن هذا العلماء. وقد اقتبس أفلاطون هذه الفقرة فى

(66) نفسه، ص 58 – 59.

(67) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 185.

"المأدبة" فى الحديث الذى يقدمه عن طبيعة الحب لكى يثبت أن الحب هو الأقدم بين كل الآلهة (68).

وقد عبّر أنبادوقليس عن أن الضرورة أمر إلهى، إذْ أن الآلهة قد أقسمت قسماً موثّقاً بأغلظ الإيمان على أن تحافظ على هذا النظام محافظة تامة (69). ولعلّ هذا هو ما جعل انبادوقليس يشعر بأنه قد كشف الوجه الحقيقى لنشاط القوى السامية فى الطبيعة، رغم أنه لم يكن مهتّماً بإعطاء برهان خالص على وجود الآلهة كما كان أسلافه يهتمون بذلك، فبالنسبة لهم جميعاً كان الوجود الإلهى فى العالم وجوداً مباشراً ومطلقاً. أمّا مشكلة وجود الإله بالنسبة إليه، كانت ببساطة مشكلة صورة هذا الإله (70).

وصورة هذا الإله لديه غير واضحة، فقد اتضح من نظريته فى العناصر الأربعة مضافاً إليها نظريته فى المحبة والكراهية كعنصرين محركين لا تعطينا تلك الصورة لأنها لا تبين لنا كما يقول ييجر إلاّ أن فلسفته الطبيعية مركبة من أحادية أكسينوفان و الإيليين السابقين عليه، مع ذلك التعدد فى الآلهة الذى تصوره نتائج تلك النظرية الفيزيقية (71). إذْ أنه قد اعتبر تلك العناصر الأربعة متساوية فى الألوهية والقيمة والخلود، وإن كان أرسطو قد اعتبره يقدم النار على غيرها من العناصر الأخرى عندما يتحدث عن الأحياء، ويحدث الامتزاج والفصل بفعل القوتين الإلهتين الحب والكراهية (72). وتلك هى الآلهة الحقة عنده (73)، وذلك إذا استبعدنا ادعاءه هو نفسه بأنه نبى أو إله، حينما يصوّر نفسه بأنه معبود من أهل

(68) Jaeger (W.), Op. Cit. 139.

(69) راجع: انبادوقليس، التطهير، المنشور ترجمة له بكتاب أحمد فؤاد الأهوانى نفس المرجـــع، ص 186.

(70) Jaeger (W), Op. Cit., 153.

(71) Ibid., p. 153.

(72) أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السبق، ص 98 – 99.

(73) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 36.

مدينته وسكان المدن الأخرى الذين التفوا حوله يطلبون حكمته الروحية، وعلاجه الطبى. فهو يقول فى استهلال قصيدته "التطهير": "أيها الرفاق الذين تسكنون المدينة العظيمة المطّلة على صخور اكراجاس الصفراء. أيها الصحاب العاكفون على الأعمال الفاضلة، الحامون ذمار الأغراب، الراعون حقوقهم، البريئون عن أعمال البشر سلامًا. إنى أطوف بينكم وأمشى إلهاً مُخَّلداً لا بشراً فانيًا، يخلع جميع الناس علىَّ كما ترون تيجان الزهور، ويمجدنى الرجال والنساء حين أزورهم فى مدائنهم المزدهرة (كأننى إله) ويتبعنى منهم آلاف يسألوننى عن طريق الفوز ينشد بعضهم المعجزات، ويطلب بعضهم الآخر منى كلمة عن علاج أمراضهم الكثيرة التى أوجعتهم بآلامها زمناً طويلاً [74].

ولقد كان انبادوقليس بالفعل ذا شهرة واسعة، آزر الشعب حين ثار على حكم الطغيان، وزادت محبة الشعب له حين رفض التاج الذى قُدِّم إليه. ولم تكن منزلته سياسية فقط، بل كان فى نظر الشعب إلهاً، أو نبياً ، أو مخلَّصاً لأرواحهم ونفوسهم، كما قال هو عن نفسه لأنه كان يتحدث عن ثقة مستمدة من ثقة أهل وطنه به، غير أن ما ذهب إليه من أنه إله كان شيئاً فريداً فى تاريخ الفلسفة اليونانية. والحق أن تجاربه الدينية التى سار فيها على نهج النِّحلة الأورفية هى التى صبغت روحه هذه الصبغة، وجعلته يعتقد هذا الاعتقاد. والأورفية كما نعلم قد اندمجت فى الفيثاغورية فى تصور النفس الإنسانية على أنها إلهية هبطت إلى البدن عقوبة لها، وليس لها من سبيل إلى الخلاص إلاّ بالتطهير، والاعتقاد السائد أنه كان من أكبر ممثليها فى القرن الخامس، إذْ يروّى أنه قد تعلّم على يد فيثاغورس نفسه [75].

ولقد نقل أفلاطون هذا أيضاً فى محاورة "فيدون" حينما تحدّث عن التطهير

---

(74) انبادوقليس، التطهير، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى، بنفس المرجع السابق ص 187.
وانظر أيضاً: برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 103.
(75) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 187 – 188.

وعن مصير النفس الإنسانية [76]، ولعلّ سقراط فى تلك المحاورة يشبه نفسه بانبادوقليس حينما يطمئن تلاميذه على مصيره لأن نفسه لم ترتكب خطيئة وأنها ولا شك ستعود إلى الخلود مع الآلهة ومع الخالدين من أبناء البشر. ولم يقف تأثير انبادوقليس على أفلاطون بل انتقل من خلاله أحياناً، ومن خلال شذراته هو نفسه إلى الفلاسفة المسلمين، فالشهرستانى فى "الملل والنحل" يصوَّر هذا الحديث لأنبادوقليس عن الخلاص للنفس بأنه تصوير للقيامة فى ملحمة بارعة الخيال، إلاّ أنه يعيب عليه أنه قد جعل الخلاص للنفوس جميعاً ولم يفرِّق بين الطيب والخبيث، بل هو لديه خلاص عام لجميع النفوس [77].

والحق أن هذا الانتقاد ليس صحيحاً لأن أنبادوقليس يفرق بين الناس تبعاً لأفعالهم كما فعل أفلاطون، فبعضهم فقط هو الذى سيحظى فى النهاية بالنعيم الأبدى فى رفقة الآلهة، ولعلّ هؤلاء هم الذين يترفّعون عن الخطيئة خلال التجسدات الكثيرة التى تظهر فيها أرواحهم. فهو يقول فى نص شبيه تماماً نجده لدى أفلاطون "ولكنهم (أى أولئك الأطهار) يظهرون آخر الأمر بين البشر الفانى مظهر أنبياء وناظمى أناشيد وأطباء وأمراء، وبعدئذ يصعدون آلهة مجدهم الشرف، يقاسمون سائر الآلهة مدفأتهم ويجلسون معهم إلى مائدة واحدة، أحراراً من متاعب بنى الإنسان، آمنين من بطش القضاء، وبمنجاة من الأذى" [78].

وقد سبق أنبادوقليس، أفلاطون أيضاً إلى الفكرة التى جاءت فى أشهر فقرة كتبها أفلاطون فى "الجمهورية" وهى الفقرة التى يشبّه فيها هذا العالم بالكهف، لا نرى فيه إلاّ ظلال الحقائق التى تقع فى العالم المضىء من فوقنا، وإنْ كان مصدر هذه الفكرة يرجع إلى تعاليم المذهب الأورفى [79] ، كما أشرنا من قبل.

---

(76) انظر: أفلاطون، فيدون، ترجمة زكى نجيب محمود ز، ص 152 وما بعدها.
(77) عبد الكريم الخطيب، الله والإنسان، القاهرة، دار الفكر العربى ، 1971 ص 242.
(78) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 104 - 105.
(79) نفس ، ص 104 .

أمّا أنكساجوراس Anaxgoras (500 - 428 ق.م)، فقد ماثل سابقيه من الطبيعيين فى كثير من آرائهم، إلاّ أنه قد تميّز عنهم بأن القوة الحيوية والمحركة لديه مميزة عن الجسم الذى تحرّكه، وهو فى هذا أشبه بأنبادوقليس إلاّ أنه قد فاته أيضاً حينما جعل هذه العلّة متمايزة عماّ تحركه، وقد أسماها العقل nous-mind أو الفكر Inteligence ، وقد اقترح انكساجوراس هذا الاسم بوعى تام وعن قصد، ووظيفة هذا العقل ترتيب وتنظيم الأشياء بواسطة حركة دائرية ينتج عنها ذلك النظام الآلى. إنه بوضوح ذلك المبدأ الذى خطط بعقله الإلهى السامى، نظام العالم بكل جزئياته. هذا المبدأ السامى، الذى جعل سقراط يأمل فيه أكثر مما وجده فيه فعلاً [80].

والحق أن انكساجوراس فى تفسيره لنشأة الأشياء لا يختلف كثيراً عن سابقيه فهو يخلط بين كل ما تصوروه، حينما يقول: "كانت جميع الأشياء معاً، لا نهاية لها فى العدد والصغر لأن الصغير أيضاً لا نهائى، ولّما كانت جميع الأشياء معاً، فلم يكن ممكناً لصغرها تمييز أى شىء منها. ذلك أن الهواء والأثير، لأنهما لا نهائيان، كانا يحكمان كل شىء وهذا راجع إلى أنهما كانا أكثر العناصر أهمية فى الامتزاج الأخير، سواء فى العدد أو فى الحجم ... ولّما كانت هذه الأمور كذلك، فيجب أن نفترض احتواء الأشياء المركبة على أشياء كثيرة من كل نوع، وعلى بذور جميع الأشياء التى تحتوى على أشكال من كل ضرب وألوان من كل منها، وأذواق لذيذة، وأن الناس أيضاً قد تألفت منها، وكذلك الكائنات الأخرى ذات الحياة. وقبل أن تنفصل هذه الأشياء كانت كلها معاً، دون أن يتميز أى لون لأن امتزاجها كان يحول دون ذلك، نعنى امتزاج الرطب واليابس، والحار والبارد، والنور والظلمة، وكان فى الامتزاج مقدار عظيم من الأرض، وبذور لا نهاية لعددها، ولا يشبه أحدها الآخر، لأن شيئاً لا يشبه آخر، ولما كان الأمر كذلك فعلينا أن نعتقد أن كل شىء موجود فى الكل" [81].

---

(80) Cornford, Greek religious thought, p. xxii.

(81) انكساجوراس، فى الطبيعة، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهوانى، بنفس المرجع السابق، ص 193.

ولكن حديث انكساجوراس عن العقل كمبدأ منظِّم لكل هذه الأشياء، هو مبلغ الجدة والطرافة لدى انكساجوراس. ولعلّ هذا العقل هو "الإله" لديه، مما يجعل دراسة الإنسان بما لديه من قوى مماثلة للإله داخل نفسه، تُعدّ مدخلاً لدراسة العقل الإلهى [82]. ولنمعن النظر فيما يقوله انكساجوراس حول تصوره لهذا "العقل": "فى كل شىء جزء من كل شىء، ما عدا العقل Nous ، وهناك بعض الأشياء تحتوى على العقل أيضاً .. جميع الأشياء الأخرى فيها جزء من كل شىء، أمّا العقل فهو لا نهائى، ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشىء، ولكنه يوجد وحده قائماً بذاته. ذلك أنه لو لم يكن قائماً بذاته، وكان ممتزجاً بأى شىء آخر، لكان فيه جزء من جميع الأشياء ما دام ممتزجاً بشىء آخر.. ولو أن الأشياء كما كانت ممتزجة بالعقل لحالت بينه وبين حكم الأشياء، كما يحكم نفسه، وهو قائم بذاته. ذلك أن العقل ألطف الأشياء جميعاً وأنقاها، عالم بكل شىء، عظيم القدرة. ويحكم العقل جميع الكائنات الحية كبيرها وصغيرها. والعقل هو الذى حرّك الحركة الكلية فتحركت الأشياء الحركة الأولى .. والعقل يدرك جميع الأشياء التى امتزجت وانفصلت وانقسمت. والعقل هو الذى بثّ النظام فى جميع الأشياء التى كانت، والتى توجد الآن، والتى سوف تكون" [83].

ولعلّ هذه الأقوال قد أوضحت لنا سبب أعجاب سقراط الأفلاطونى بانكساجوراس حينما بدأ فى قراءة هذا الكتاب، وتوضح لنا أيضاً سبب ضيقه من انكساجوراس، لأنه فى نظره لم يستفد من هذا العقل أى فائدة، فهو لم يستمر فى جعل العقل علّة لنظام الأشياء، فقد ذكر عللاً أخرى كالهواء والأثير والماء وأشياء أخرى غريبة، كما يقول فى "فيدون". وقد انتقد أرسطو انكساجوراس على نفس الأساس، أى أن العقل لا وظيفة له، أو على حد قوله "إنه خارج الآلة Deus ex machin " [84].

ورغم هذه الانتقادات التى وجهها سقراط وأرسطو إلى انكساجوراس، فإن

---

(82) Jaeger (W.), Op. Cit.p. 164.

(83) انكساجوراس، نفس المرجع السابق، ص 194. 195.

(84) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 202.

فكرته تلك كانت ولا شك تمثل تطوراً هاماً فى تصور الفلسفة اليونانية للألوهية، بل وفى تصور سقراط وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين على وجه الخصوص، فإله أفلاطون مثلاً قريب من هذا "العقل"، فما العقل هنا إلاّ مدبّر وصانع خيرّ وأب للعالم، وهذا الاعتقاد بقى دائماً فى محاورات أفلاطون المختلفة [85]. وكذلك لدى أرسطو الذى جعل الإله خارج العالم حينما تصورّه محركاً لا يتحرك فى كتابه "ما بعد الطبيعة". فهو المحرِّك الأول الذى حرّك العالم كعلّة غائية له، ولكنه لا يعُنى بالعالم ولا يتصل به وكل الفرق بين العقل عند انكساجوراس والعقل عند أرسطو، أن الأول يجعله علّة فاعلة والثانى يجعله علّة غائية [86]. أمّا صفات العقل عند كليهما فواحدة تقريباً، حينما يُقصَد بالعقل هنا العقل الفعّال عند أرسطو، إذ يصفه بأنه خالد وأزلى [87]، نقى غير ممتزج، قائم بذاته، ومن جوهر مختلف عن جوهر الأشياء المادية. فأنكساجوراس إذنْ مثل أرسطو، ثنائى، يقول بمبدأين متميزين هما المادة والعقل، أمّا المادة فهى لديه البذور الأولى Spermata Seeds التى كانت معاً لا نهاية لها فى العدد أو الصغر، وأهم صفاتها أنها تمتزج وتنفصل حتى تتكّون الأشياء الظاهرة لنا.

أمّا العقل فليس ممتزجاً بشىء، وإلاّ كان فيه جزء من كل شىء كغيره من الأشياء المادية ولّما كان العقل غير ممتزج فهو نقى خالص عن المادة [88]، فقد وصفه أيضاً بأنه ألطف الأشياء وأنقاها، وتفسّر فريمان Freeman كلمة "الألطف" بأنها توحى بأنه مادة، ولكنها مادة نقية ونقاؤها يعود إلى أن العقل منفصل تماماً عن الأشياء الأخرى، وذلك يمكنه من معرفة المادة معرفة تامة ويحقق له سيادة مطلقة، ولم يكن يتحقق ذلك لو لم يكن العقل مستقلاً، ولو لم يكن هو مصدر الحركة والحياة [89].

---

(85) Cornford (F.M.), Op Cit., P. xxii .

(86) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 203.

(87) أرسطو طاليس، النفس، نقله إلى العربية أحمد فؤاد الأهوانى، مراجعة الأب جورج قنواتى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ص 112 – 435 ص 22 – 23.

(88) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع، ص 203.

(89) Freeman (K.), Companion to the pre-socratic philosophers, Basil Blackwell, 1959,p. 267.

وإذا انتقلنا إلى ديمقريطس Democritus (470 - 361 ق.م)، الذى تمثل فلسفته ذروة ما وصل إليه العلم والفلسفة عند الطبيعيين من اليونانيين، وجدنا أنه قد حاول تفسير كل شىء تفسيراً آلياً صرفاً، وردّ الاختلافات بين الأشياء إلى العدد والشكل فقط. واستبعد من الطبيعة كل القوى الخفية كالمحبة والكراهية عند انبادوقليس والعقل عند انكساجوراس [90]، واشترك ديمقريطس مع لوقيبوس فى تقديم المذهب الذرى الذى وفّق بين الإيلية والتجربة. فلوقيبوس وديمقريطس كانا مقتنعين من جهة بقول الإيليين إن الوجود كله ملاء، وأن الحركة ممتنعة بدون خلاء، والخلاء لا وجود له، ومن جهة بأن الكثرة والحركة ظاهرتان لا تُنكران [91]، فقالا بأن الذرات هى الجواهر والملاء والوجود. والفضاء هو الخلاء واللاشىء واللامحدود. وهذه الذرات موجودة منذ الأزل وأن الحركة صفة ذاتية للذرات، وقد شرحاً كيف نشأت الحياة والعالم من هذه الذرات، فقد تكوّن العالم من تطاير الذرات الصغيرة والكروية إلى الخارج، وبقيت الذرات الكبيرة فى المركز، فتكوّنت الأرض، وظهرت الحياة نتيجة التولّد الذاتى، فالإنسان لدى ديمقريطس نشأ من الطين كالديدان بغير خلق أو غاية.

أمّا عن النفس التى هى علّة الحياة فى النبات والحيوان والإنسان، فهى مادية لأنها ذرات كروية الشكل، نارية [92].

وإذا تساءلنا عن موقف ديمقريطس من الألوهية، فإننا نجده ينتقد كل القدماء فى تفسيرهم للآلهة ويصفهم بالسفه، والغباء، والجهل، إذْ يقول "حينما رأى القدماء ما يحدث فى السماء من ظواهر كالرعد، البرق، الصواعق، انضمام النجوم، كسوف الشمس وخسوف القمر، فزعوا وقالوا بأن هذه الأشياء سببها الآلهة" [93].

(90) كريم متى، نفس المرجع السابق، ص 79.

(91) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 38.

(92) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع المرجع السبق، ص 223 – 224.

(93) نقلا عن: Sextus Empircus, Adv. Math., ix. 24.
Cornford (F.M) Op. Cit., p. 140

فديمقريطس يردّ اعتقاد الناس فى الآلهة إلى عدم قدرتهم على تفسير هذه الظواهر التى تفزعهم، ولعلّه قد اتخذ من هذا مقدمة لكى يحاول تفسير هذه الظواهر هو ومَنْ تابعوه، فإذا استطاعوا بالفعل تفسير هذه الظواهر تفسيراً علمياً، لم يكن بهؤلاء الناس حاجة للاعتقاد فى أن الآلهة هى سبب هذه الظواهر الطبيعية.

ويقول ديمقريطس فى إحدى شذراته، "إن الآلهة بالنسبة لهؤلاء القدماء، تعطى كل الأشياء الخيّرة للبشر، ولكن الشر والأذى والأشياء عديمة الفائدة ليست أبداً من هبات الآلهة وهم يردون كل هذه الأشياء لأنفسهم بغبائهم وجهلهم" (94). ويضيف ديمقريطس وكأنه يقلل من شأن مَنْ يعتقدون فى الآلهة "تحب الآلهة فقط أولئك الذين يكرهون ارتكاب الذنوب" (95).

وقد وقف ديمقريطس موقفاً مختلفاً تماماً عن سابقيه فى رأيه حول الآلهة، ذلك أنه كان يعتقد أن هناك شكلاً من أشكال الذرات يحتل مكانة ممتازة، وهو الشكل الدائرى الذى يخضع لنظام النار والعقل، ويمكن فوق هذا أن يمثل هذا العنصر الإلهى (96). فالآلهة لديه مادية تتكوّن من الذرات النارية التى تشبه الأنفس فينا، والدليل على وجودها أننا نراها، أو قلْ إنها تزورنا وبخاصة فى الأحلام. وهذه الصور التى نبصرها عن الآلهة حقيقية. وليس للآلهة فى نظره من خطر، وليس لها فائدة. لذلك كانت الصلاة والدعاء وتقديم القرابين لها عبثاً لأن المريض الذى يطلب الشفاء يجب أن يلتمس الصحة فى نفسه لا فى الدعاء لتماثيل الآلهة، وحيث كانت الآلهة صوراً موجودة فى الهواء ندركها بالبصر، فهى تنطبع كذلك فى أعين الحيوانات، ولذلك كان الحيوان مدركاً للألوهية. وليست الآلهة خالقة لهذا العالم، لأن كل شىء

---

(94) نقلاً عن: Democritus frags. 175.
cornford (F.M) Op. Cit., p. 141.

(95) نقلاً عن: Democritus, F. 217.
Cornford (F.M.) Op. Cit., p. 141.

(96) أولف جيجن، نفس المرجع السابق، ص 312.

يرجع إلى العلل الطبيعية، ولا يحتاج العالم إلى عنايتها [97].

ويمكننا القول إن لدى ديمقريطس مبرراته فى كل انتقاداته على اعتقادات مواطنيه فى آلهة أسطورية أحياناً، أو آلهة هى كالتماثيل أحياناً أخرى، ولكنه، هو نفسه، لم يستطع أن يلتمّس الأفكار التى جرّدت الألوهية وجعلتها مفارقة أحياناً، ولا فعالية لها فى العالم أحياناً أخرى، فحق عليه لهذا كل الانتقادات التى واجهها من معاصريه ومن أفلاطون وأرسطو لماديته الصرفة التى خرجت عن إطار العالم الطبيعى لتلحق بالآلهة أيضاً.

ولا يجب أن تخفى تلك المادية الصارخة لدى لوقيبوس وديمقريطس ما كان موجوداً فى تلك الحقبة من تاريخ الفلسفة اليونانية من آراء مثالية حاولت الوصول إلى فهم مجرد لتصور الألوهية مما كان له أكبر الأثر على أفلاطون بعد ذلك، وأعنى بهؤلاء فلاسفة الفيثاغورية والإيلية.

(97) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 225 - 226.

الفصل الثالث

الألوهية عند المثاليين (الفيثاغوريين والإيليين)

يبدأ التيار المثالى الصوفى فى الفلسفة اليونانية بفيثاغورس وبارمنيدس، والحق أن هذا الاتجاه لا يختلف مع الاتجاه العلمى الذى تحدثنا عنه من قبل، فالأصل لهما معاً كان الدين. فلكل منهما اتجاه دينى يناظره وكان أصلاً له. فقد نشأ الاتجاه العلمى الذى بدأ من طاليس وانكسيمندر من الديانة الأولمبية، ونشأ هذا الاتجاه المثالى الصوفى من الديانة الأورفية والديانة الديونيسية. وعليه فإنه إذا كان انكسيمندر قد استوحى أفكاره من هوميروس الأيونى وآلهة الأولمب، فإن فيثاغورس قد استوحى أفكاره من أورفيوس وديونيسيوس، وكل الفارق هنا أن انكسيمندر يعبّر بلغة طبيعية مجردة من الأشياء ذاتها التى تعبّر عنها الديانة الأولمبية بطريقة رمزية أسطورية، ويصف فيثاغورس بطريقة طبيعية مجردة ما تصفه الديانة الأورفية والديونيسية على نحو أسطورى خرافى [1].

وأعتقد أننا نستطيع أن نتحدث عن هذه الفلسفة الفيثاغورية، وعن تصورها للألوهية فى ظل معرفتنا أن فلسفة فيثاغورس Pythagoras (572 - 497 ق.م) مؤسسها تُعدّ محاولة لصبٍّ الديانة الأورفية فى قالب عقلى [2]. وقبل أن نتحدث عن كيفية هذا، نرى أنه من الواجب أن نعرف شيئاً عن حياة فيثاغورس لأنها تمثل بالنسبة لفكره أهمية خاصة.

ومما يجعل الحديث صعباً عن هذا الرجل أنه من أشد رجال التاريخ استثارة للعجب والحيرة، فليس الأمر بالنسبة لفيثاغورس يقتصر على كون الروايات التى تُروَى

---

(1) كريم متى، الفلسفة اليونانية، ص 17.

(2) نفسه، ص 85.

عنه خليطاً يكاد يستحيل على إنسان فصل صوابه عن باطله، بل إن الحقائق التى هى أقرب إلى الحق الصراح وأبعد أجزاء تلك الروايات عن اختلاف الرأى، تصور لنا نفسية غاية فى العجب، ونستطيع أن نصف فيثاغورس وصفاً موجزاً فنقول إنه مزيج من اينشتين ومسزادى (3)، ولكننى أعتقد - مع هنرى توماس - أننا نكون أكثر دقة لو أطلقنا عليه أنه مزيج من بوذا وبرتراند رسل، إلاّ أنه كان يميل إلى العلم أكثر من بوذا، ويميل إلى الدين أكثر من رسل (4). فهو مؤسس ديانة أهم اتجاه فيها هو مذهب تناسخ الأرواح، وهو أيضاً الذى قال عنه وايتهد "إن تصوره للأشكال الفيزيقية على أنها أعداد قد تكرر عند اينشتين عندما جعل الشكل المكانى زمانى يتحدد عن طريق موضوعات فيزيقية لا نعرف عنها سوى أرقامها فقط كالجاذبية والطاقة مثلاً" (5).

ولذا فإن حديثنا عن فيثاغورس لكى نرى تصوره للألوهية يسير فى اتجاهين، أولهما الحديث عن ردِّه نشأة العالم إلى العدد. وثانيهما، مذهبه الدينى. فقد اكتشف فيثاغورس إمكان وجود صلة بين مشكلة الكونيات ومنجزات الهندسة، إذْ تختلف الأشكال الهندسية المختلفة من حيث الكيف برغم اتصافها كلها على السواء بأنها أشكال قائمة فى مكان، فليس لها أية خصائص مادية، وكل ما تتميز به هو خصائص صورية. ورأى فيثاغورس استناداً إلى هذا الأساس الجديد، اعتماد الاختلافات فى الطبيعة من حيث الكيف على اختلافات فى التكوين الهندسى.

وتدعو هذه النظرة الجديدة أيضاً إلى عدم المبالاة بالبحث عن نوع المادة الأولى فإن هذا الأمر لا يقدم ولا يؤخر. أو لسنا بحاجة إلى نسبة أية خصائص مختلفة عن خصائص المكان ذاته إليها، وكل ما يجب أن ننسبه إليها هو القدرة على التشكل فى صور هندسية. فطبيعة الأشياء التى تُعدّ أساس تحديد ماهيتها فى مجموعها هى التكوين الهندسى أو الصورة.

(3) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 64 - 65.

(4) هنرى توماس، نفس المرجع السابق، ص 77.

(5) Whitehead (A.N.), Science and Modern World, Collier-Macmillan, Canda, LTD., Tornto, Ontario, 1967, p. 28.

ولقد حققت هذه النظرية تقدماً كبيراً بالنسبة للنظرية الأيونية، إذْ عجز الأيونيون عن تفسير الاختلافات بين الأنواع المختلفة من الأشياء، فمن غير المستطاع إرجاع هذه الاختلافات إلى المادة لأن المادة متجانسة ولا تنقسم إلى أنواع مختلفة ولن يكفى القول بأن هذه الاختلافات غير طبيعية، أو أنها مفروضة من الخارج بتعنت [6].

وكان هذا سر نجاح الثورة الفيثاغورية فى العلم الطبيعى، إذْ أنها قد حاولت تفسير سلوك الأشياء بالرجوع إلى صورتها لا بالرجوع إلى مادتها أو الجوهر الذى صنعت منه. أى أنهم قد نظروا إلى أن تكوين الأشياء يمكن أن يُعبِّر عنه تعبيراً رياضياً. وكان اكتشاف الفيثاغوريين للنسب الرياضية التى تحدد أطوال الأوتار فى الآلات الموسيقية حافزاً لهم على افتراض وجود مبدأ غير مادى (الأعداد) منظم للمادة (الأوتار). أى أن ثمة ثنائية بين صورة ومادة أو بين محدود ولا محدود، والمحدود هنا هو العدد أو الصور، أما اللامحدود فهو المادة [7]، فالأعداد عندهم لها شكل أو هيئة cidos وهذه اللفظة (أيدوس) التى أصبحت تدل عند أفلاطون على المثال، وعند أرسطو على الصورة، قديمة قدم فيثاغورس، وقد ذهب فيثاغورس إلى القول بأن الهيئة الرياضية للأشياء هى الأصل فيها، إذْ لم ينفصل الحساب عن الهندسة إلاّ فى عصر أفلاطون، فلا غرابة أن يذهب إلى أن أصل الأشياء هو الأعداد[8]. فكان بهذا أول مَنْ رأى فى العدد عنصراً شاملاً كلياً عاماً ولم يعد استعماله قاصراً على حدود ميدان خاص من البحث بل امتدّ وانبسط على كل منطقة الوجود، وقد جاء فى أحد النصوص الفيثاغورية:

"العدد دليل الفكر الإنسانى وسيده، ولولا قوته لبقى كل شىء غامضاً

---

(6) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص 60.

Popper (K.), Conjectures and retutations, Routledge and Kegan paul, London 1974, p. 79.

(7) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 61.

(8) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 83.

مضطرباً، لولاه لعشنا فى عالم من الخداع والوهم لا فى عالم من الحقيقة والصدق، وفى العدد وحده - دون غيره - نجد عالماً قابلاً للفهم والإدراك".

أمّا أن هذا العالم عالم جديد من الأفكار، أو أن عالم العدد عالم رمزى، وهذه فكرة كانت بمنأى تام عن عقول المفكرين الفيثاغوريين، فها هنا وفى كل الأحوال الأخرى لم يكن لديهم تمييز واضح بين الرمز والمرموز إليه فحسب وإنما يحلّ محله، ليست الأشياء متصلة بالعدد أو معبراً عنها به. فالأشياء أعداد [9]. ولكن كيف يكون العدد هو أصل الأشياء وحقيقتها ؟

يمكن أن نرجع فى هذا إلى رواية أرسطو، إذْ يقول "لقد عُنى الذين عُرِفوا بالفيثاغوريين بالرياضيات وكانوا أول مَنْ افترض أن مبادئ الرياضة هى أيضاً مبادئ جميع الأشياء ولمّا كانت الأعداد هى أول مبادئ الرياضة فقد تصوروا أن بينها وبين سائر الكائنات تشابهاً كبيراً يفوق التشابه القائم بينها وبين النار أو الأرض أو الماء. ولمّا لاحظوا أيضاً أن الخواص والنسب التى تحدد الأنغام تعتمد على الأعداد، فقد اقتنعوا بأن مبادئ العدد هي مبادئ كل شيء وتوصلّوا إلى أن السماء كلها ما هي إلا ائتلاف وعدد" [10].

وقد فسّر أرسطو مبادئ الأعداد بأنها مبدأى الزوجى والفردى، والواحد The One Monade يتكوّن من كليهما لأنه إذا نظرنا إليه فى ذاته تظهر فرديته ولكنه بالإضافة إلى غيره فإنه يكون الثنائي اللامحدود. وإذا صحّ قول أرسطو هذا من أن الواحد، وهو مبدأ الأعداد التى تدخل فى تكوين الأشياء مركب من مبدأ الزوجى ومبدأ الفردى، فلا بدّ من تأكيد الأساس الثنائى فى الفلسفة الفيثاغورية[11].

---

(9) ارنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال فى الإنسان An essay of Man ترجمة إحسان عباس، مراجعة محمد يوسف نجم، بيروت، دار الأندلس 1961م، 354.

(10) أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السابق، ص 71.

(11) أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السابق، ص 73.

ولكن هذا التفسير الثنائي للفيثاغورية لا يمكن قبوله بسهولة لأن المونـاد الأوليـة تعلو على الزوجى والفردى وكل المتقابلات، فهى ليست ناتجة عن التقـاء الأضداد بل سابقة عليها ومنها اشتُقّت كل الموجودات الأخرى كما يقول كورنفورد (12).

ويمكن التوحيد هنا بين العدد واحد أو المونـاد الأولية وبين المبدأ الأول الذى افترضه الفيثاغوريون، وحاولوا جعله مبدأ غير مادى. ويؤيد هذا التفسير الشهرزورى الذى يرى أن فى عالم العقل ذوات مجردة، هى "أينات" محضة قائمة لا فى "أين" وهى عدديات أى: معدودات لأنه يصدق على البارى أنه أول وثانيه العقل الأول، وهكذا إلى آخر المراتب (13)، والشهرزورى يحاول هنا نقلنا من مجرد فهم تصور فيثاغورس للأعداد بأنها مبدأ للموجودات الطبيعية إلى تفسيره على أنه يحدث عن مبدأ الموجودات العقلية وتفسيرها على أنها معدودات أساسها البارى الذى هو أول هذه الأعداد. والحق أن هذا التفسير لا يبعد كثيراً عن الصواب، إذْ أن أفلاطون قد استعار هذا فى ردّته إلى الفيثاغورية فى أواخر كتاباته، وبالذات فى "فيليبوس" وفى "دروسه الشفهية" التى يُرجَّح أنها كانت تتعلّق بتفسير الأعداد المثالية، ثم يفسّر من خلال علاقة المُثل بهذه الأعداد المثالية، ويذهب فيها إلى تعيين أرقام للمُثُل، ولمّا كانت الوحدة هى أرقى مبادئ الأرقام فإن أعلى المُثُل الذى هو الخير يشارك فى الواحد، وكذلك تترتّب المُثل فى هيراركية حسب مشاركتها فى الواحد(14).

إلاّ أن بورت Burtt يرفض هذه النظرة إلى الأعداد الفيثاغورية، ويقرر أن قولهم بأن العالم قد صُنِع من الأعداد، يميل لدى المحدثين إلى عدم المعقولية حتى أنه قد أصبح من المعروف أن ما قصده الفيثاغوريون كان وحدات هندسية، وإظهار نوع هذه الوحدات الهندسية الذرية قد اضطلع به مؤخراً أفلاطون فى "طيماوس" (15). وما

(12) نفسه، ص 75.
(13) شمس الدين الشهرزورى، نفس المرجع السابق، ص 149.
(14) أميرة حلمى مطر، نفس المرجع، ص 166.
(15) Burtt, The Metaphysical Foundation of Modern physical Science, Rouledge and Kegan paul, p. 30.

يذكر بأن الفيثاغوريين كانوا يضعون (الواحد) فوق الأعداد والموجودات، ويجعلونه مصدرها جميعاً، فتأويل أفلاطونى، كما رأى يوسف كرم [16].

إلاّ أننا إذا وافقنا على أن المحدثين قد رأوا فى نظرية الفيثاغوريين إشكالات لا يوافقون عليها وقد حلّها أفلاطون، فلا نظن أن هذا يمكن أن ينسحب على ردِّ العالم إلى الواحد. ذلك لأن الفيثاغوريين كما أوضحنا قد ردوا العالم إلى أعداد ولمّا كان أصل الأعداد هو الواحد فالأكثر يقيناً أنهم أكملوا الشوط، وردوا هذه الأعداد إلى الواحد، وبالتالى نستطيع القول بأن أفلاطون قد أخذ هذا مطبقاً إيّاه على عالم المثل لديه - إنْ لم يكن هذا كشف فيثاغورى أيضاً إذا صحّ تفسيرنا لقولهم بأنهم كانوا يقصدون تفسير العالم المعقول وردِّه إلى الواحد - إذْ أن امتزاج الرياضة باللاهوت الذى بدأ على يد فيثاغورس، كان صفة تميزت بها الفلسفة الدينية فى اليونان، وفى العصور الوسطى، والحديثة حتى كانط. وكانت الأورفية قبل فيثاغورس شبيهة بالديانات الآسيوية التى يكتنفها الخفاء، أمّا عند أفلاطون والقديس أوغسطين وتوما الأكوينى وديكارت وسبينوزا وليبنتز، فنرى امتزاجاً وثيقاً بين العقيدة الدينية والتدليل العقلى، بين الطموح الخلقى والإعجاب المنطقى بما هو غير خاضع للزمان وقيوده، وإنما هبط إليهم ذلك الامتزاج الوثيق بين الجانبين من فيثاغورس [17].

وكما كان للفيثاغورية هذا الشأن الخطير فى ردِّهم العالم إلى الواحد، فقد كان لهم أيضاً شأن مرحلة أكبر وأخطر فى نقل المعتقدات الدينية من مرحلتها الأسطورية الخرافية إلى مرحلة التعقيل والفهم. فالفيثاغورية على هذا الصعيد قد عُدّت حركة إصلاح للمذهب الأيونى كما كان المذهب الأورفى حركة إصلاح فى عبادة ديونيسيوس.

ولذا فقد عُدّ فيثاغورس صوفياً وإنْ تكن صوفيته من ضرب عقلى فريد - كما

---

(16) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 24.
(17) براتراندرسل، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية ، ص 74.

يشير رسل – فى نوعه. إذْ كان ينسب لنفسه صفات شبيهة بالصفات الإلهية فقد قال "هنالك ناس وهنالك آلهة، كما أن هنالك كائنات مثل فيثاغورس، لا هم من هؤلاء ولا أولئك" [18]. ولا شك أن الفيثاغورية قد أخذت كثيراً من أفكارها هذه عن سابقيها، فإيمان الأورفية بأن اتباع بعض الطقوس الخاصة بالطهارة يؤدّى إلى خلاص النفس مما أسموه "عجلة الميلاد"، أى عودة الروح إلى بدن إنسان أو حيوان، قد عبّر عنه فيثاغورس بفكرة التناسخ، وقد أخذ عن الأورفية أيضاً تنظيم أتباع الدين فى جماعات لا تقوم على علاقة الدم بل على وحدة الاعتقاد [19]. وكانت تعاليم الفيثاغورية كلها تدعو إلى حركة إصلاح جديدة تأخذ من جميع التيارات الموجودة بطرف، ففيها طقوس من بابل ومصر وآسيا وتراقيا ومن العقائد القديمة الموجودة عند اليونانيين إلى جانب الأورفية [20].

وقد كتب الكثيرون عن أسس الدين الفيثاغورى، فقد أشار يامبليقوس Imblichus of Syria مبيناً أسس هذا الدين قائلاً: "إن تجربتهم جميعاً تشير إلى أنهم قد كفّواً عن الفعل الذى لا يرضى الآلهة، وكان هدفهم من هذا، أن لديهم رغبة فى التحدث مع الإله، وقد سخّروا حياتهم فى الطاعة لتتوافق مع إرادته. وهذا هو أساس فلسفتهم لأنهم قالوا بأن مَنْ يبحث عن مصدر آخر للخير غير الإله يكون أحمق" [21]، ولذا فقد كان فيثاغورس آنذاك أكثر الفلاسفة اليونانيين روحانية وأكثر زعماء التدين اليونانى تفلسفاً [22].

ويضيف كورنفورد، أن الفلسفة التى أوحى بها فيثاغورس تميل إلى البحث فى العالم الآخر، إذْ تجعل القيمة كلها لوحدة الإله التى لا تراها العيون، وتتهم العالم المرئى بالبطلان والخداع، فهو سطح عكر تتكسّر عليه أشعة الضوء السماوى،

(18) نفسه، ص 66.

(19) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 77.

(20) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 78.

(21) Cheney (S.), Op. Cit, p. 92.

(22) Ibid., p.93.

ويكتنفه الضباب والظلام [23].

وقد احتفظ لنا فوتيوس Photius بتأريخ قصير عن حياة فيثاغورس وضعه مؤلف مجهول وبه هذه الفقرة الملخصة: إن المرء يكتسب حسناً فى سلوكه من ثلاث طرق أولها: التحدث مع الإله ليدنو من إخماد كل الشرور فى نفسه، واتباع مسلك التقليد لكل ما هو إلهى، وبهذا يطوِّع نفسه لتتفق مع الإله. وثانيها: أن يعتقد فى حياة الأفعال الخيِّرة، فالفضيلة دائماً تلزم الإنسان بالقداسة. وثالثها: أن يكون قد بلغ تمام الصلاح فى الموت، حينما يصبح بتهذيب الجسد قادراً على أن تشتاق روحه فى الحياة إلى الإله، وما أكثر وَلَهَ الروح حينما تشق طريقها إلى الإله، عندما تخرج من هذا الجسد نهائياً فى الموت [24].

ولعلّ تلك العبارات البليغة التى كتبها هؤلاء القدماء عن فيثاغورس وتعاليمه توضح لنا مدى سمو هذه التعاليم التى آمنت بأن النفس أسمى من البدن لأن جوهرها مختلف عن جوهره، ولذا فإن تطهير النفس واجب حتى إذا ما تخلّصت النفس من هذا البدن، استطاعت أن ترتفع إلى العالم الإلهى، وصحيح أن هذا التطهير Katharsis ليس من ابتكار فيثاغورس لكنه قد لعب دوراً كبيراً فى تطويره، فبعد أن كان لدى الأورفية مجرد اتباع قواعد معينة فى الطعام والملبس، وعبادات منظمة تجرى على أيدي الكنهة، زاد عليها فيثاغورس الاشتغال بالعلم الرياضى والموسيقى وتصفيتها، كما يستخدم الدواء لتصفية الجسم.

فالنظر أو العلم هو أعظم تصفية، وكل مَنْ يهب نفسه للدرس وينقطع للبحث يصبح الفيلسوف على الحقيقة، ويتخلّص من عجلة الميلاد. وقد تطوّرت فكرة التطهير وسارت فى هذا الطريق العلمى، فآخذ بها الفيثاغوريون المتأخرون أمثال فيلولاوس، واتبعها سقراط كما نرى فى محاورة "فيدون"، وأصبحت محور فلسفة

(23) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 66 – 67.

(24) Cheney (S.), Op. Cit., p. 98.

أفلاطون، وأخذها معظم أصحاب المذاهب الروحية حتى اليوم (25).

وقد تأثر أفلاطون بتلك المبادئ الفيثاغورية سواء فى ردِّهم العالم إلى العدد واحد فى مذهبهم الدينى، مما حدا بالبعض إلى القول بأن ما يبدو لك أفلاطونياً ستجده عند التحليل فيثاغورياً فى جوهره. فكل الفكرة القائلة بوجود عالم أزلى ينكشف للعقل ولا ينكشف للحواس، مستمدة من فيثاغورس (26).

وإذا انتقلنا إلى المدرسة الإيلية طالعتنا مشكلة مؤسسها، وعلى الرغم من أن هذا ليس موضع اهتمامنا إلاّ أننا نؤيد انتساب هذه المدرسة إلى اكسينوفان الذى وضع أسسها الفكرية الواحدية، وما كان من بارمنيدس إلاّ أن تابعه فى اتجاهه وأكّده، ووضع الأدلّة على صحته وتركا لزينون الدفاع عن المذهب وتابعه فى هذا الدفاع عن المذهب مليسوس. وهذا لا ينفى أن أهم مَنْ مثّلوا الإيلية تاريخياً وأشهرهم هو بارمنيدس، وذلك أنه كان مواطناً لايلياً التى تنتسب إليها المدرسة، وبالإضافة إلى هذا فهو المؤسس العلمى للمدرسة - على حد تعبير فندلباند - فكل ما عُرض بواسطة اكسينوفان من أفكار دينية حول وحدة وتفرّد العقل الإلهى، وتطابقه مع العالم، قد طوِّر بشكل تصورى تام من قبل بارمنيدس كنظرية ميتافيزيقية (27).

والحق أنه لو لم يكن اكسينوفان Xenophanes (570 - 480 ق.م) لما كانت الإيلية البارمنيدية بهذه الصورة، ولعلّنا نلاحظ - مع برون Brun أن محاولة اكسينوفان، كانت أول محاولة فى تاريخ الفلسفة اليونانية لتخليص اللاهوت من آثار التفكير الأسطورى الذى صبغة به هوميروس وهزيود (28). وكانت محاولته هذه تسير جنباً إلى جنب مع محاولة فيثاغورس تخليص العقيدة الأورفية الدينية لدى

(25) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 80.

(26) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 74.

(27) Windlband. Op. cit., p. 59.

(28) Brun (J), Le Présocratiques نقلاً عن حسن عبد الحميد، مدخل إلى الفلسفة، القاهرة، مكتبة سعيد رأفت، 1977 م. ص 87 ،68 p .

اليونانيين مما شابها من خرافات وطقوس وشعوذات. ولا غرابة أن يعتبر البعض اكسينوفان بمثابة أول مفكر يونانى حقيقى ينادى بالتوحيد Monotheisme [29].

على أن وحدة الموجودات، أو وحدة الموجود - بألف ولام التعريف - ستصبح هى قلب الفلسفة التى نادى بها بارمنيدس بعد ذلك [30]، فقد رفض اكسينوفان فكرة تجسيم الآلهة واتفق مع زعماء الإيلية بارمنيدس وزينون ومليسوس فى القول بوحدة الأشياء جميعاً، وقد أطلق على هذه الوحدة الساكنة اسم "الألوهية" وقد ذكر عنه أرسطو أنه القائل بأن الواحد هو الإله [31].

ولكن كيف تمّ لاكسينوفان الوصول إلى هذه الفكرة؟ لقد كان الفلاسفة الماديون القدامى يعتقدون أن المادة كلها حية. وبالرغم من هذا فقد كانوا يتحدثون عن خليقة حية بدون خالق حى، فحاول اكسينوفان أن يسدّ هذا النقص، والتقط الخيط من الفلاسفة الشرقيين ثمّ رجع إلى فكرة "العالم الواحد فى رعاية الإله الواحد". وقد قال فى ذلك "إن مصدر الكون الأصلى هو الإله". وهنا نجد كيف بدأ اليونان يسلّمون بالفكرة الشرقية عن التوحيد: "الله واحد، لا بداية ولا نهاية له". فهو العقل الذى يهيمن على العالم، والجسم الذى يكوّن العالم. وتقوم فكرة التوحيد على مذهب وحدة الوجود التى نادى بها الفلاسفة الشرقيون، وقد أصبحت بدورها

---

(29) إن التوحيد Monotheism يمكن أن يؤخذ بأكثر من صورة، فكلمات وحدة الوجود Pantheism والتأليه Theism قد جاءت إلى الاستعمال بواسطة الكتّاب المحدثين ليعبروا بها عن تصورين مختلفين للوجود الإلهى، كلاهما يؤكّد مبدأ الإله الواحد .. وأصحاب هذه الآراء هم المؤلهون Theistis الذين يعتقدون فى إله واحد، وأنه الخالق أو الأساس فى وجود كل الأشياء المتناهية وهو نفسه بمعنى ما ميز عن العالم، فالتأليه يؤكّد عادة أن الإله مفرد وأنه يجب أن يكون أكثر خيرية وقدسية.

Mathews (W.R.), The Idea of God, An Introduction to The philosophy of Religion, an essay in "An outline of Modern Idiologie" 1937, p. 55. 2.

(30) Brun, Op. Cit, p. 68. نقلاً عن حسن عبد الحميد، نفس المرجع السابق ص 87.

(31) أرسطو، ما بعد الطبيعة، مقالة الألفا، الفصل الخامس، ص 986 م ب نقلاً عن: محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 74.

أيضاً أساساً لمذهب وحدة الوجود (المذهب الحلولى) الذى نادى به اسبينوزا، فالله موجود فى كل شىء لأنه هو كل شىء [32].

ولا ينبغى أن يفهم من هذا، أن اكسينوفان يؤيد ما كان سائداً فى عصره - كما أشيع هذا من اختلاف تصور الإله باختلاف الأمم والشعوب، لأنه قد هاجم كل هذه التصورات، ووضع الألوهية ذاتها موضع التساؤل والفحص، وخلص من هذا إلى أن الألوهية تختلف اختلافاً جذرياً عن الإنسان سواء كان من الناحية الأخلاقية أم من الناحية الفيزيقية، أمّا من الناحية الفيزيقية فقد رفض اكسينوفان فكرة أن الآلهة على صورة البشر رفضاً قاطعًا، فالإله لا يشبه الإنسان لا فى صورته ولا فى فكرته [33]، بل لقد ذهب بعيداً فى إنهاء بقايا التصور الإنسانى للإله من خلال تصوره عن الإله الواحد. فقد كتب اكسينوفان أن الإله يرى الكون ككل، يفكر ككل، يسمع ككل كذلك فوعى الإله ليس معتمداً على أعضاء حسية أو على أى شىء يضاهيها [34].

ومن صفات هذا الإله أيضاً "أنه أعظم الآلهة والبشر جميعاً ولا يشبه فى هيئته أو عقله واحداً من البشر" وفى هذا سلب للصفات عن الإله، ليس كمثله شىء، كما فعل المعتزلة من علماء الكلام عند المسلمين الذين لم يثبتوا لله أى صفة، ولكنهم سلبوا عنه تعالى صفات النقص أو العدم. ولا يمكن لأحد من البشر أن يعرف هذا الإله لأن معرفتنا به تقف عند حد الظن فقط [35]، ولأنه هو الأصل والأساس لكل الأشياء. وكل الصفات، التى وصف بها الفيزيقيون الكون المادى، مدينة له فهو لا مبدع له وهو لا

(32) هنرى توماس، نفس المرجع السابق، ص 75 - 76.
وأيضاً: محمد البهى، الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، القاهرة، دار الكاتب العربى، 1967م، ص 321 - 322.
وكذلك: البير ريفو، الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى، القاهرة، نشر مكتبة دار العروبة، ص 57.

(33) أولف جيجن، نفس المرجع السابق، الترجمة ص 309 - 310.

(34) Jaeger (W.), Op, Cit., P. 44.
وانظر أيضاً: أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 96.

(35) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 96 - 97.

يفنى ولا يزول. ورغم أن اكسينوفان قد حاول نفى الصفات عن الإله إلاّ أنه لم يخطر بباله أبداً - كما يقول ييجر- أن يقدّم الإله بلا صورة كلية، بل إنه قد وجه انتباه الإغريق إلى مشكلة الصورة Form التى عليها الإله Divine (36).

لكن محاولته الوصول إلى هذه الصورة أو التحدث عنها، قد أوجدت مشكلة اختلف المفسّرون لفلسفته حولها، ما هى علاقة هذا الإله بالعالم. هل هو مجرد صورة للعالم، أى هو والعالم شىء واحد، أم أنه يحلّ فقط بهذا العالم؟

يقول ييجر إن اكسينوفان لم يقل بأن العالم هو الإله، حتى يجعل صورة الإله مجرد صورة العالم، فهو - فى نظره - لم يكن على وفاق مع كلمة حلولى Pantheist بل هو مجرد فاتح طريق للتصور الفلسفى بإنكاره أن صورة الإله بشرية، وفى مواطن أخرى يستبقى التعددية الإغريقية التقليدية. ويمضى ييجر محاولاً إثبات وجهة نظرة فيسرد الأسباب التى دعت الكتاب المسيحيين لقراءة اعتقادهم بإله واحد (توحيدهم) فى إعلان اكسينوفان للإله الواحد، فبينما هو يبجل هذا الإله أكثر من الإنسان، يصفه أيضاً بصراحة - كما أشرنا - بأنه الأعظم بين الآلهة والناس، وهذه الطريقة فى الحديث مع خلطها وتقريبها بين القطبين الآلهة والناس، متبعة فى ذلك قواعد شعراء البطولة القدامى، لا تزال توضح بجلاء تام أنه بجانب الإله الواحد يجب أن يوجد آلهة آخرين تماماً كما يوجد بشر كثيرون (37).

وينضم فندلباند مع القائلين بأن اكسينوفان قد وحّد بين الإله والعالم ككل، فالعالم World والإله God بالنسبة لاكسينوفان متطابقان، وجميع الأشياء تفقد ذاتها فى هذا الواحد، الذى لا يتغير، جوهر العالم (38).

والحق أن اكسينوفان يحتمل كل هذا الخلط ما دمنا نحاول فرض اصطلاحاتنا

(36) Jaeger (W.) Op. Cit., p. 33.

(37) Jaeger, W. “The Theology of Early Greek philosophers”. 43

(38) Windleband, Op. Cit., pp. 47 - 48.

المعاصرة من وحدة وحلول ..إلخ على فلسفته، فالحقيقة أنه - هو وغيره من الفلاسفة اليونانيين لم يكن فى ذهنه مثل هذه الفروق الدقيقة بين القول بالحلول والقول بوحدة الوجود أو القول بمفارقة الإله للعالم، فاكسينوفان ولا شك بما قدّمه من تصور عن الإله قد أيقظ اهتمام الفلاسفة الواحديين لأنه كان الأول - كما أخبرنا أرسطو - الذى قدّم مبدأ وحدة المبدأ الأعلى، ويبدو هذا متسقاً وذا صلة وثيقة بنظرية بارمنيدس عن الوجود الواحد ومن ثمّ بكل فلسفة الإيليين [39].

ومن هنا فالأكثر احتمالاً - كما يقول كويلستون - إنه كان واحديا a monist وليس موحِّداً بالله a monotheist وهذا التفسير للاهوت اكسينوفان سيكون بالتأكيد متوافقاً مع ما يذهب إليه الاتجاه الإيلي أكثر مما لو فسّرناه موحِّد Theistic لأن علم اللاهوت التوحيدي الحقيقى يمكن أن يكون فكرة مألوفة لنا، ولكنها كانت شيئاً استثنائياً غير مألوف لدى اليونان فى ذلك العصر [40] فاكسينوفان كان واحداً من تلك القلّة القليلة من فلاسفة اليونان الذين قالوا بواحدية الألوهية واحدية خالصة - بقدر ما استطاع - لا شرك فيها فى حين أن الفلاسفة الباقين إمّا أنهم ابقوا على مفهوم تعدد الآلهة كما كانت تعرضه العبادة التقليدية، وإمّا قالوا بإله أعلى فوق مجموعة من الآلهة تخضع له [41]. وإذا كانت هذه الفكرة لدى اكسينوفان قد أوِّلت تأويلات عدة وأثّرت على القائلين بوحدة الوجود، أو القائلين بالحلول، فإن هذا راجع إلى تضارب التفسيرات التى لحقت بنصوص اكسينوفان، منذ وفاته.

وإذا انتقلنا إلى بارمنيدس Parmen ides (540 - ؟ ق. م) وجدناه مثال الميتافيزيقى الصرف، همه اكتشاف الوسائل التى توصل إلى الحقيقة الكامنة وراء

---

(39) Jaeger (W.), Op. Cit., P. 51.

(40) Copleston, A Division of Double day and Company, Inc. Garden City, New - York. 9th Printing 1962 p. 64.

(41) أولف جيجن، نفس المرجع السابق ص 210.

مظاهر الأشياء، لا هذه المظاهر عينها، وليست هذه الوسائل مجرد المشاهدة والتجربة - كما يرى رجل العلم - بل هى المنطق الصرف.

ويبدو أنه كان يتصور أن فى وسع الإنسان أن يبلغ الحقيقة المطلقة بالوسائل المنطقية وحدها، فقد حاول أن يقيم الفلسفة الإيلية، على أساس واحدي بدقة بالغة لتعارض التعددية، وهو فى محاولته هذه أشبه ما يكون بالعالم الرياضى الذى تهمه الدقة أكثر من المتعارف، والأمر الواقع (42). فقد جاء بارمنيدس ليفسّر ثانية الفرضية اليونانية القائلة بأن العالم كُلٌّ قابل للفهم، ولكنه برهن برهاناَ نهائياً على أنك إذا آمنت بالواحد الأوحد وجب عليك أن تنكر كل ما عداه.

لقد رأينا هيراقليطس يتوغل فى هذا الاتجاه زاعماً انسجام الحقيقة والوجود حين قال: الحكمة أمر واحد، إنها معرفة الفكر الذى تسير به الأشياء كلها، إلاّ أن بارمنيدس، عندما جدد هذه النظرية من جديد، محا آخر أثر للتجسيد الأسطورى والصورة الأسطورية اللذين تبقيا فى لفظة "تسير" التى استعملها هيراقليطس فى قوله، وكذلك فى رمز النار. فقال بارمنيدس "الشىء الذى يفكر به والشىء الذى من أجله يوجد الفكر، كلاهما واحد لأنك لست بواجد فكراً دون شىء كائن، بصدده يستنطق الفكر" ولكن لأن بارمنيدس يعتقد "بأننا يجب ألاّ نتكلم عن الصيرورة والفناء والانعدام" اتخذ وضعاً جديداً بالمرة، فقد كان هيراقليطس، قد قال بأن الكينونة هى "صيرورة" دائمة وربط بين الفكرتين بـ "التنغيم الخفى" أمّا الآن فإن بارمنيدس جعل الواحدة مانعة للأخرى واعتبر الكينونة فقط حقيقية (43).

فإذا ما سألنا بارمنيدس "ما هو الكائن؟" لكانت إجابته عن هذا السؤال بقوله "الكائن هو هو". فقد قال الله لموسى "فى سفر الخروج 3 ,14) Ego Sum qui sum أنا الذى هو أنا. وقد وضعت استناداً على تعريف بارمنيدس، قواعد اللوغاريتم وفنون

(42) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثانى، ترجمة لفيف من العلماء بإشراف د. إبراهيم مدكور، القاهرة، دار المعارف فى الطبعة الثالثة 1978 م، ص 41.
(43) هـ. وهـ. أ فرانكفورت، نفس المرجع السابق، ص 287 - 288.

المنطق الصورى، وأبحاث لغوية وأخرى لاهوتية [44]. ويهمنا أن نعرف كيف يؤدّى حديث بارمنيدس عن الوجود الحقيقى الواحد الساكن إلى وجود الإله؟ أو بعبارة أخرى نريد أن نعرف كيف كان حديثه عن الوجود كما عدّه البعض خطة مرسومة للتصورات الدينية والأخلاقية السابقة، وكيف أن رمزية قصيدته تشير إلى أن البحث عن الحقيقة كما يقول - كورنفورد - يضاهى الفعل الدينى؟ [45].

وإذا كان كورنفورد يردف قائلاً بأن الحقيقة التى يكتشفها بارمنيدس ليست بدافع اعتقاد دينى إذْ أنه لم يسمِّ الوجود الواحد عنده "الإله" [46] فإننا نرى أنه انطلاقاً من هذا البحث البارمنيدى عن الهوية، أو محاولته الوصول إلى منطق ليس به أى متناقضات، يمكننا القول - مع ييجر - بأنه كان باحثاً فى الوجود الأسمى ولم يكن يتصور الوجود الحقيقى إلاّ بهذا المعنى، فبارمنيدس قد ربط معرفة الوجود بمجال الدين حقاً، وهو بهذه الطريقة يثبت تأثيراً غريباً، رغم أنه يعجز تماماً عن توحيد الوجود بالإله. وقد أوِّلت نظريته فى الوجود المطلق المرة تلو المرة فى الأوقات الأخيرة كلاهوت فلسفى A philosophical Theology [47].

وقد يكون من الأفضل - كما يضيف ييجر - للحفاظ على شخصية فكر بارمنيدس لو تحدثنا عن غموض الوجود لديه، فهذا على الأقل سيحدث توازناً للصورة التى أعطاها لمبدأه. وبالطبع فسوف يأسف الدارس للاهوت على غياب الإله فى هذا الغموض، ولكن لا أحد لديه حسن دينى يرفض عدّ وجوده الظاهر كسرٍ غامض أو وحى خالص، وسيثار بشدة حينما يرى مدى ما يعنيه الوجود لبارمنيدس

(44) محمد عزيز الحبابى، من الكائن إلى الشخص، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1968 م، ص 17 ونفس هذه الإشارة للربط بين بارمنيدس وما جاء فى العهد القديم من التوراة وردت فى: هــ. وهــ. أ. فرانكفورت، نفس، ص 289.

(45) Comford (F.M.) Plato and parmenides. London. Kefan paul Trench and co. LTD. 1939, p. 28.

(46) Ibid., p. 29.

(47) Jaeger (W.), Op. Cit., p. 107.

ومدى خبرته بطبيعة الوجود الحقيقى [48].

ولذا فإنه يبرز هنا تساؤل هام، إذا أردنا أن نتحقق من صدق كلام ييجر، بل إذا أردنا أن نوضح رأى بارمنيدس فى الألوهية، وهو: ما معنى الوجود لدى بارمنيدس وما صفات هذا الوجود، وهل هذا الوجود لديه هو الوجود المادى أم أنه وجود أسمى كما قررنا من قبل؟ يقول بارمنيدس فى قصيدته الشهيرة:

"هناك طريقان لا غير للمعرفة يمكن التفكير فيهما، الأول أن الوجود موجود To eon ويمكن أن يكون غير موجود، وهذا هو طريق اليقين، لأنه يتبع الحق. والثانى أن اللاوجود غير موجود ويجب ألاّ يكون موجوداً، وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يبحثه لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود ولا أن تنطق به، لأن الفكر والوجود واحد ونفس الشىء [49].

إذن فأهم خصائص الوجود لديه، أنه يمكن معرفته، لأن ما لا يمكن الحديث عنه ومعرفته لا يُعدّ وجوداً، وهنا قد التبس الأمر على المفسّرين فقالوا إن ما يمكننا معرفته والتحدث عنه فعلاً هو الوجود المحسوس، ومن هنا فقد فسروا بارمنيدس تفسيراً مادياً، فإيثار لفظة الموجود Toeon يدل على اتجاه الذهن إلى الشىء المادى، سواء أكان هذا الشىء المادي واحداً لا غير أو يشمل سائر الموجودات. وهذا هو تفسير برنت حين يجعل الغرض الذى يقصده بارمنيدس من عبارته السابقة، الموجود الواحد المادى حتى ليصفه بأنه "أب المادية" Father of Materialism [50]. وقد اتفق مع برنت فى ذلك التفسير كولنجوود حينما تصوّر بناءاً على هذا أن وجه الاختلاف الكبير بين أفلاطون والإيليين، أن الإيليين قد اعتقدوا أن الحقيقى أو المعقول هو عالم فيزيائى وإنْ كان حافلاً بالنقائص. فهو يتصف بصفات مضادة للصفات التى نصادفها فى العالم الفيزيائى الذى ندركه حسياً، أمّا أفلاطون فلم يبدُ العالم

(48) Jaeger, Op. Cit., p. 107.

(49) بارمنيدس، "فى الطبيعة"، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، ص 131.

(50) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع، ص 142.

الحقيقى لديه عالماً فيزيائياً على الإطلاق، إنه صورة بحتة خالية من المادة إذْ كانت الفيزيائية عند أفلاطون إحدى خصائص المدرك الحسى. ووجود أى خصائص فيزيائية يعنى إلى حد ما عدم وجود أية خصائص عقلية [51].

والحق أن بارمنيدس لم يقصد بأى حال الموجود المادى الواحد، بل الوجود، أو على أقل تقدير الموجود المعقول، فالواحد عنده صورة أو مثال، لأن بارمنيدس لم يكن يُعنّى بالمعرفة الحسية لأن الحواس لديه لا توصل إلى حقيقة بل تفضى إلى ظن فقط، بل كان العقل لديه هو الوسيلة للوصول إلى المعرفة الحقيقية التى تقع على الوجود الحقيقى، والوجود الحقيقى ليس هو الوجود العينى بل هو الوجود المعقول الذى لا يكون ولا يفسد، فبارمنيدس يضيف فى قصيدته، واصفاً الوجود: "إن الوجود لا يكون ولا يفسد، لأنه كل ووحيد التركيب Mounogenes لا يتحرك، ولا نهاية له. وأنه لم يكن، ولن يكون لأنه الآن كل، مجتمع واحد، متصل ... وليس الوجود منقسماً لأنه كل متجانس ولا يوجد هنا أو هناك أى شىء يمكن أن يمنعه من التماسك، وليس الوجود فى مكان أكثر أو أقل منه فى مكان آخر، بل كل شىء مملوء بالوجود، فهو كل متصل لأن الموجود متماسك بما هو موجود [52]".

ولعلّنا نلمح من هذا أن بارمنيدس يتحدث عن وجود غير هذا الوجود المحسوس الذى نعيش فيه، وجود متجانس لا ينقسم، لا يتحرك، لا بداية له ولا نهاية، ولعلّ بارمنيدس نفسه قد أحسّ بأن هذه الصفات لا تكفى لكى نعرف أن الوجود الذى يتحدث عنه أسمى من ذلك الوجود المحسوس، فأضاف إلى ما سبق: "إنه لا يتحرك من جهة حدوده القوية الأسر، بلا بداية ولا نهاية، لأن الكون والفساد قد أبعداً، إذْ أبعدهما اليقين الصادق. إنه الوجود ذاته يظل فى المكان نفسه، باقياً بنفسه، ثابتاً على الدوام، لأن الضرورة تمسكه داخل قيود النهاية التى تحيط به، فقد حكم القانون الإلهى ألاّ يكون الوجود بغير نهاية، فهو لا يحتاج إلى شىء، أمّا إذا كان

(51) كولنجوود، نفس المرجع النفس السابق، ص 81.
(52) بارمنيدس، نفس المرجع السابق، ص 132.

لا نهائياً (من جهة المكان) فإن يحتاج إلى كل شىء" [53].

ويربط بارمنيدس هنا بين اليقين الصادق ومعرفة الوجود حيث لا يحلّ عليه فى ظل هذا اليقين أى كون أو فساد، ويبين أيضاً قدرة الوجود نفسه على أن يظلّ فى المكان نفسه، باقياً بنفسه، ثابتاً على الدوام، وكأنه هنا يتحدث عن "إله" قادر يملك كل شىء ويستطيع أن يضع نفسه فى أى صورة يشاء، ولكن بارمنيدس لا يفتأ يضع فوق هذا الوجود قوة أعلى منه، هى ضرورة وكأنه يعود بنا إلى الفكر اليونانى السابق لدى هوميروس وهزيود، إلاّ أنه قد ربط بين هذه الضرورة وبين القانون الإلهى. فهذه الضرورة من قبيل القانون الإلهى الذى حكم بأن لهذا الوجود هذه الصفات. وإنْ صحّ هذا فإن بارمنيدس يتأرجح بين الربط بين الوجود والإله متأثراً فى هذا باكسينوفان وبين القول بقوة أعلى من الوجود هى التى تهبه هذه الصفات فهى "الإله".

والحق أنه يحتمل التفسيرين، فهو يلحق حديثه السابق بفقرة اختلف حولها الشرّاح إذْ يقول:

"وحيث كان له (أى للوجود) حد بعيد فهو كامل من جميع الجهات، مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، لأنها ليست أكبر أو أصغر فى هذا الاتجاه أو ذاك، ولا يعوقها شىء عن بلوغ النقط المتساوية عن المركز، وليس الوجود أكثر أو أقل وجوداً فى مكان دون آخر، بل هو كل لا انفصال فيه. ولمّا كان الوجود متساوياً من جميع الجهات فإنه يبلغ الحدود بشكل متجانس" [54].

وهنا يشبه بارمنيدس الوجود بالكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز ولا ينبغى أن يُفهَم، كما فهم البعض خطأ، أن هذا دليل على مادية بارمنيدس لتشبيهه الوجود بالكرة والكرة شىء مادى، بل إنه بهذا التشبيه يعلى أكثر من شأن هذا الوجود. فليس للموجود فى عالم الحق الذى يتحدث عنه بارمنيدس هنا إلاّ صفة إيجابية واحدة

---

(53) بارمنيدس، نفس المرجع السابق، ص 132.
(54) بارمنيدس، نفس المرجع السابق، ص 133.

هى الوجود، أمّا بقية الصفات فكانت سلبية، "لا" يتحرك، "لا" ينقسم، "لا" بداية له، "لا" نهاية، "لا" يكون، و"لا" يفسد، وهكذا، فإذا كان قد أطلق عليه أنه كرة فذلك لأن الكرة لا بداية لها ولا نهاية، وهى أكمل الأشكال الهندسية، فضلاً عن أنه يصف الوجود الحقيقى بالكروية على سبيل التشبيه والمثال لا على سبيل الحقيقة (55).

ولعلّه قد وضح لنا الآن بما لا يدع مجالاً للشك، أن الوجود الحقيقى لدى بارمنيدس يختلف عن الوجود المحسوس، فهو يتحدث إذنْ عن نوعين من الوجود، الوجود الحقيقى الذى وصفه بصفات هى إلى الإله أقرب فهو واحد وكامل ولا بداية له ولا نهاية ولا يكون ولا يفسد، وهو وحده الموجود الحقيقى. وأعتقد أن هذه الصفات السلبية أقرب إلى الصفات التى وصف بها سابقه اكسينوفان الإله لديه، وأكثر قرباً من بعض الصفات التى يوصف بها اللّه فى المسيحية والإسلام، وإنْ كان هو يطلقها على الوجود ولم يطرأ فى ذهنه أن يقرر أن هذا الوجود هو الإله أو هو الوجود الإلهى. هذا على الرغم من أنه قد فضّل أن تكون قصيدته من وحى الإله، وينبغى أن يعطينا هذا مغزى خاصاً لقصيدة بارمنيدس، فنحن نجد لديه كائناً إلهياً يكشف له عن الحقيقة التى لا يستطيع هو بمفرده كبشر أن يكتشفها. وهكذا كان لتلك الآلهة - من حيث المبدأ - نفس الوظيفة التى كانت لربّات الفنون عند هوميروس وهزيود، وهى تُسمَّى عند بارمنيدس Dikê (العدالة)، ولها مسكن خاص عند البوابة التى ينفذ عبرها الليل إلى النهار. والليل هو الظن الخاطئ، والنهار هو الحقيقة، ذلك فى المقام الأول. ولكننا يجب أيضاً أن نتذكر تبدل الليل والنهار على مستوى الكون، وهو الصورة الأولية لكل تصور للنظام. هذا التبدل يتم فى حدود ثابتة، ومخالفته ظلم بأدق المعانى وقد كان هذا أيضاً هو تصور انكسيمندر وهيراقليطس ولكن بارمنيدس يضيف كائناً إلهياً من الواضح أن مهمته هى السهر على حفظ النظام (56).

وفى هذا يقول بارمنيدس: "لقد امتلأت الحلقات الأضيق بالنار غير المتزجة وما يليها من حلقات بالليل ويندفع من بينها أجزاء من اللهب (أى النار). وفى

(55) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 143.
(56) أولف جيجن، نفس المرجع السابق، ص 308.

وسطها توجد الآلهة التى تدبِّر جميع الأشياء، ذلك لأنها أصل كل نسل وتناسل، فهى التى تسوق الأنثى للائتلاف مع الذكر، وتدفع الذكر إلى الصلة بالأنثى" [57].

وفى داخل عالم الظن، لدى بارمنيدس، هناك آلهة أخرى. فهناك أولاً ألوهية تحكم الكون والفضاء بصفة خاصة ومن الطبيعى أن يكون حكامها من منطقة القمر، حيث إن هذا النجم يشارك فى ثبات الكائنات السماوية وأيضاً فى تغير الأشياء الأرضية. وأخيراً فإنه يخرج من هذه الألوهية كل القوى الإلهية فى مجموعها.

وهنا يستعير بارمنيدس واعياً أسلوب الحديث عن أنساب الآلهة عند هزيود. بحيث يكون واجباً علينا أن نقول: إن تلك الآلهة فى رأى بارمنيدس هى آلهة لا وجود لها إلاّ فى الظن تماماً كحال الكون الذى تدور فيه.

ولعلّ تلك التفرقة بين آلهة عالم الظن، والآلهة التى تدبِّر جميع الأشياء، وما سبقها من صفات للوجود ألبسته ثوباً إلهياً على الرغم من عدم تصريح بارمنيدس بذلك [58]، تدعونا إلى التساؤل عن السر وراء عدم هذا التصريح؟ ولعل ذلك يكون راجعاً إلى أن بارمنيدس كان يهتم بوصف هذا الوجود الحقيقى وصفاً أقرب إلى المنطق، وهذا ما حدا بـ"رسل إلى أن يعدّ بارمنيدس من مؤسسى التصوف المنطقى، الذى تخلل بعد ذلك كل فكر أفلاطون. وهذه الصورة من التصوف قد أضحت سمة من سمات التصوف الغربى من أيام بارمنيدس حتى هيجل [59].

ولقد أوضح رسل رأيه هذا فى بارمنيدس من خلال تحديده لخصائص معينة، ميّزت التصوف طوال العصور، تنطبق على بارمنيدس. وأول هذه الخصائص، الاعتقاد فى الحَدْس (الكشف) insight فى مقابل المعرفة الاستدلالية التحليلية. وثانيها، اعتقاد الصوفية فى الوحدة Unity ورفضهم السماح بأى قسمة أو تضاد فى أى مكان. وهذا المبدأ موجود لدى هيراقليطس فى قوله "الصحة والمرض واحد" وأيضاً

(57) بارمنيدس، نفس المرجع السابق، ص 134.

(58) انظر: أولف جيجن، نفس المرجع السبق، ص ص 308 - 306.

(59) Russell (B.), Mysticism and logic, London, Union Books, 1947, p. 13.

"الطريق الأعلى والطريق الأسفل، طريق واحد" ولدى بارمنيدس فى قوله "إن الحقيقة واحدة لا تنقسم وهى تأتينا من الاتجاه نحو الوحدة"، وهى أيضاً لدى أفلاطون فى نظريته عن المُثُل، ولكنها تظهر لديه أكثر فى أولية مثال الخير.وثالث هذه الخصائص موجود تقريباً لدى كل الصوفية الميتافيزيقيين وهو إنكارهم لحقيقة الزمان، وهذا نتيجة لإنكار المبدأ لدى بارمنيدس من اليونانيين ولدى سبينوزا وهيجل من المحدثين. أمّا آخر هذه المبادئ لدى المتصوفة، فهو اعتقادهم بأن الشر مجرد مظهر(60).

وإذا انتقلنا إلى تلاميذ بارمنيدس، نجد أن أشهرهم كان زينون (490 – 430 ق.م) الذى كان له فضل تأييد ما وصل إليه أستاذه بحجج منطقية كثيرة حيّرت خصومه وأوقعتهم فى التناقض. ومليسوس (440 – ؟ ق.م) الذى كان أكثر شهرة فى العالم القديم من زينون (61). وقد تكون شهرته هذه راجعة إلى أنه رغم تأييده لبارمنيدس فى أن الموجود واحد وهو وحده الموجود ، فقد خالفه فى أن جعل الوجود لا متناهياً وكان بارمنيدس قد ذهب إلى أنه متناهٍ (62) وقد واصل مليسوس الدفاع عن مذهب أستاذه ولكن لا ضد الفيثاغورية كما فعل زينون، بل ضد مواطنيه الأيونيين وبالذات، عن القضية القائلة بأن الوجود واحد متجانس ثابت، فقال: "ما كان موجوداً لا شىء قبل وجوده. فإذا كان لا شىء، فلن ينشأ من لا شىء .. ولما كان الوجود لم يتكوّن، بلّ هو موجود دائم أزلى فليس له بدء ولا نهاية، فهو بغير نهاية. فلو أن الوجود لم يكن ثمّ كان، لكان له بدء ونهاية. ولكنه إذا لم يكن له أول ولا آخر، وكان منذ الأزل وإلى الأبد فليس له بدء ولا نهاية، إذْ من المستحيل أن يكون شىء ما دائماً بغير أن يكون موجود.. وأيضاً كما أن الموجود موجود على الدوام، فلا بدّ أن يكون على الدوام لا نهائياً فى العظم (63)".

---

(60) Russel L (B.), Op. cir., pp. 14 - 15.

(61) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 158.

(62) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 33.

(63) مليسوس، فى الطبيعة أو فى الوجود، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ص 155 – 156.

فمليسوس هنا إلى جانب محاولته البرهنة على قدم الوجود، يبرهن على أن الوجود ساكن من حيث إنه لا يوجد مكان خارجه يتحرّك إليه، وهو ثابت لأنه إذا تغير فقد باين نفسه ولم يعد واحداً. وإذنْ فالوجود واحد لا متناه ساكن ثابت (64).

والحق أنه ليس فى هذه الأقوال جديد، سوى إضافته أن الوجود لا متناهٍ، فقد اعتقد مليسوس أن المطلق من حيث الزمان أى القديم، مطلق كذلك من حيث المكان أى لا متناهٍ فعاد إلى رأى الأيونيين. ولكنه لم يبرهن على صحة الانتقال من المعنى الأول إلى الثانى، وأخذ لفظ المبدأ على وجهين فغلط أو غالط، إذْ أن ما ليس بحادث وليس له مبدأ زمانى قد يكون له مبدأ من حيث المقدار أى حد فى المكان. كذلك نراه يخرج من اللاتناهى إلى الكون مع أنه يمكن تصور الوجود اللامتناهى يتحرّك فى مكانه (65).

ورغم أن هذه قد تكون ردّة لدى آخر ممثلى المدرسة الإيلية، فإن هذا لا يقلل من شأن ما وصل إليه زعماء هذه المدرسة من آراء. فالحق أنه إذا كانت الفلسفة الطبيعية التى تناولناها فى الفصل السابق قد انتهت فى نظرية ديمقريطس إلى تجريد الحقيقة من كل معالم الحياة والروح والآلهة، فإن الفلسفة الإيلية لدى اكسينوفان وبارمنيدس قد انتهت إلى النتائج ذاتها فى الإله أو الوجود، فجرّدته من الحركة والحياة. فالأولى قد تناولت المادة بمثل ما تناولت به الثانية الإله (66).

ولذا فقد عُدَّت الإيلية - كما أشرنا - خير ممهدٍ للفلسفات الإلهية الكبرى فى اليونان والتى تبدأ بأفلاطون وتنتهى بأفلوطين. و لعلّ ذلك هو السر وراء ما سنجده من التبجيل والاحترام الذى يكنه أفلاطون لبارمنيدس، فهو قد عدّه أستاذه ومعلمه ومن هذه الناحية فإنه يُعدّ أحد أسلاف أفلاطون الذين أثّـروا فيه تأثيراً عظيماً (67).

---

(64) يوسف كرم، نفس المرجع، ص 33.

(65) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 33 - 34.

(66) كريم متى، نفس المرجع السابق، ص 101.

(67) Popper (K.), The Open Society and its enemies, Vol. 1., p. 23.

الفصل الرابع

الألوهية عند السفسطائيين وسقراط

قبل الحديث عن مفهوم سقراط للألوهية، ورؤيته لها، نرى من الضرورى أن نعرف موقف السفسطائيين من الألوهية، والحق أنهم جميعاً على اختلاف مناهجهم واهتماماتهم لا يؤمنون بالآلهة ويتشككون فى وجودها، وإذا رأوا ضرورة فى الحديث عنها، فلا يكون هذا إلاَّ لإبراز فهم الآخرين للألوهية لا فهمهم هم. ومن هنا كان غموض موقفهم من الآلهة الذى كان مدعاة لأن يهمل الكثير من الباحثين الحديث عنه. ولنتوقف عند موقف اثنين من هؤلاء السفسطائيين هما بروتاجوراس(*) Protagoras (480 – 410 ق.م) أشهر السفسطائيين وأهمهم وزعيمهم، وبروديقوس Prodikos آخرهم وكان من أفضلهم سيرة ، وقد صورَّه أفلاطون فى محاوراته فى صورة حسنة وذلك يرجع إلى أنه كان معلم سقراط الذى يعترف بهذه التلمذة فى محاورة "بروتاجوراس" [1].

وإذا تساءلنا الآن عن موقف بروتاجوراس من الألوهية، وجدنا أن من تعاليمه أن العدل والضمير هبات من الآلهة وهما مشاع لكل الناس [2]. وهذا يعطينا دلالة على إيمانه بالآلهة، ولكننا نجد أن من أشهر أقواله عن الآلهة ما ضمنه كتابه مقدمة عن "الآلهة" أنه عندما نأتي إلى الآلهة، فإني لا أستطيع معرفة هل هى موجودة أم لا؟ أو حتى ماذا يشبه الآلهة فى شكلهم، وهناك أسباب عديدة تقف فى

(*) انظر ما كتبناه عن "بروتا جوراس – فيلسوف التنوير اليونانى" فى كتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، سبق الإشارة إليه،الفصل الثانى من القسم الثانى.

(1) أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية، ص 304.

(2) Windleband, Op. Cit., p. 122.

طريق هذه المعرفة منها غموض المشكلة وقصر حياة الإنسان [3].

ولعلّ من الواضح هنا أن فى هذه العبارة إشارة إلى المشكلتين الرئيسيتين اللتان شغلتا الفلاسفة السابقين على سقراط عموماً فى نظرتهم إلى الآلهة، وهما مشكلة وجود هذه الآلهة وشكل هذه الآلهة [4]. والحق أن هناك تناقضاً آخر فى هذا الرأى لبروتاجوراس فهو لم يربط معرفة الآلهة بالإنسان كما قال فى نظريته فى المعرفة إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، وإذْ كان عليه هنا تقرير موقف مشابه، وهذا لم يحدث فهو لم يقلْ إن الإلهة "موجودون بالإضافة إلى مَنْ يؤمن بهم وغير موجودين بالإضافة إلى مَنْ ينكرهم".

ولعلّ هذا ما قد حدا بأفلاطون أن يردّ على بروتاجوراس فى "القوانين" حينما أعلن "أن الإله - وليس الإنسان - هو مقياس الأشياء جميعاً بحس أعلى من أى حس إنسانى" [5]. وقد كان الخلاف الرئيسى بين بروتاجوراس وأفلاطون أن الأخير كان ثنائياً فى كل من نظرياته المعرفية epistemological والإنطولوجية Ontological بينما كان بروتاجوراس واحدياً Monist فى كلا الجانبين [6] لأنه لم ير إلاّ الحس وسيلة للمعرفة ولم يعترف إلاّ بوجود المادة. أمّا بالنسبة لـ بروديقوس الذى كان من السفسطائيين اتباع الطبيعة، فقد أقرّ بوجود الآلهة، ولكنه عاد بنا إلى رأى الطبيعيين الأوائل [7]، فقد بحث عن الأصل فى نشأة فكرة الألوهية عند الإنسان وصلة ذلك بالمجتمع، وكيف عرف العقل البشرى وجود الآلهة [8]، وانتهى - كما يخبرنا بذلك سكستوس امبريقوس - إلى أن الشمس، القمر، الأنهار، الينابيع، بالإضافة إلى كل

(3) Jaeger (W.) Theology of Early Greek Philosophers, p. 189.

وانظر أيضاً: أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 122.

(4) Jaeger (W.) Ibid, p. 189.

(5) Copleston (F.), Op. Cit, p. 244.

(6) Yolton (Jhon W.), Metaphysical Anlysis, Lodon; George Allen and Unwin Lt D., 1968 - 84.

(7) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص 133.

(8) أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، ص 308.

الأشياء النافعة للصحة والمفيدة للناس، كان يُنظَر إليها كآلهة فى العصور القديمة، فكما عبد المصريون القدماء النيل وعدّوه إلهاً، فقد سمى القدماء الخبز بالإله ديميتر Demeter والخمر ديونيسيوس Dionysus والماء بوزايدون Poseidon والنار هيفايستوس Hephaestus وهكذا كان يُنظَر إلى كل شىء مفيد للإنسان، وفى فقرة أخرى يضمّن سكستوس المروج والبحيرات فى نفس هذه المجموعة (9). ثمّ إن سائر العبادات والأسرار تتصل بالزراعة وما فيها من منافع، ولهذا فقد نشأت الألوهية فى نظر بروديقوس عند استقرار الإنسان فى الأرض وتعلمه الزراعة (10) وهذا يوضح لنا أن بروديقوس قد رأى أن هناك ربطاً بين الألوهية والنفع بشكل عام، إلاّ أنه لم يفصح عن رأيه هو فى هذا الموضوع.

وعلى أية حال فقد وجّه سقراط وأفلاطون انتقاداتهما العنيفة إلى كل معتقدات السفسطائيين وآرائهم ومنها رأيهم حول الآلهة، وهذا ما يعدّ الفضل الذى قدّمه هؤلاء السفسطائيون للفلسفة، إذْ أنهم قدّموا آراء جريئة حطمت ما كان قائمًا من معتقدات سائدة حاول بعد ذلك سقراط وأفلاطون أن يعيدا هذه المعتقدات لكن ليس على ذلك النحو الأسطورى أو الخرافى، بل على أساس عقلى مبرهن عليه مستفيدين فى ذلك مما قدمه من قبل انكساجوراس وفيثاغورس واكسينوفان وبارمنيدس.

فقد أخذ سقراط (469 – 339 ق.م) Socrates، الحكمة كما يقول الشهرزورى – عن فيثاغورس، واقتصر من أصنافها على المعالم الإلهية، وأعرض عن ملاذ الدنيا، وأظهر الخلاف مع اليونانيين فى الدين مقابل رؤساء وذوى الشرك بالحجج والأدلة (11). ويضيف الشهرستانى أن سقراط هو الفيلسوف الذى استولت فكرة الألوهية على تفكيره، فقضى حياته واقفاً يطرق بعقله الباب الذى يؤدّى إلى اللّه فلم يُفتَح له – ولم ير

(9) وأيضاً أحمد الأهوانى، نفس المرجع، ص 307، وأميرة مطر، نفس المرجع، ص 133.

(10) أحمد الأهوانى، نفس المرجع، ص 308.

(11) الشهرزورى، نفس المرجع السابق، ص 102.

مما وراءه شيئاً، ولكنه أدرك أن وراء هذا الباب كل شىء ... وراءه الحق المطلق الذى يفسّر الوجود بنوره دون أن ترى العين مصدر هذا النور [12].

ومن الضرورى قبل الاستطراد فى الحديث عن سقراط الذى أجمع المؤرخون والفلاسفة المسيحيون والمسلمون على وصفه وفهمه على هذه الصورة المرتبطة بالتأليه والمفرطة فى تقديس الألوهية، أن نتساءل عن المصدر الذى نعتمد عليه فى نقل آراء سقراط فى الألوهية رغم أنه لم يكتب شيئاً، وإلى أى مدى يصدق ما قيل لدى أولئك الفلاسفة فى العصور الوسطى عن سقراط، فلا شك أن سقراط كان شخصية فلسفية أثّر بسلوكه وآرائه فى كل مَنْ تلاه من الفلاسفة المؤمنين، ولا يساورنا - كما ساور البعض - الشك فى حقيقة شخصية سقراط، كفيلسوف عاش وعلّم، لكن يساورنا الشك فقط فيما جرى نسبته من آراء إلى سقراط، بعضها قد يكون لأفلاطون، وما نُسِب لأفلاطون من آراء قد تكون لسقراط. وهذا ما يدعونا للتساؤل عن المصدر الذى يعطينا سقراط الحقيقى. وقد درج المؤرخون على ذكر ثلاثة من هذه المصادر أولها، أرستوفان فى مسرحية "السحب" وثانيهما أكسينوفان فى مذكراته، وثالث هذه المصادر محاورات أفلاطون [13]. وإذا كان البعض قد اقتصروا على هذه الروايات، فإننا نضيف أيضاً إلى ذلك رواية أرسطو التى تحسم الأمر إلى حد كبير [14]، إذا ما حدث هناك تعارض بين ما تذكره هذه الروايات الثلاث، إلاّ أن أهم هذه المصادر وأصدقها، وعليها اعتمد الكثير من مؤرخى الفلسفة السقراطية، هى محاورات أفلاطون التى تقدّم وصفاً منسقاً عن الحياة التى عاشها سقراط وعن سلوكه [15]. ويُضاف إلى هذا أن اتباع أسلوب الحوار نفسه كان تعبيراً عن نزعة

(12) الشهرستانى، الملل والنحل، الجزء الأول مطبعة حجازي، 1948م ص 295. نقلاً عن عبد الكريم الخطيب، الله ذاتاً وموضوعاً، دار الفكر العربى ط2، 1971م، ص 336.

(13) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 50، وبرتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 153 وأيضاً أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 139.

(14) أميرة مطر، نفس المرجع، ص 140.

(15) Burnet (J.), Greek Philosophy from Thales to plato, London, Macmilan and Co. LTD, 1961, PP. 127 – 128.

فلسفية تعود بأصلها إلى المحادثات السقراطية التى كانت تبحث عن المعرفة كما يشير إلى ذلك تيلور [16]. وإذا وافقنا على هذا الرأى، فإننا سنعول على رواية أفلاطون فى فهم سقراط واستخراج آرائه من المحاورات، ولكن يبرز هنا سؤال وهو على أى المحاورات سنعتمد ؟!!.

ورغم اختلاف الباحثين حول ترتيب المحاورات الأفلاطونية وحول المحاورات التى تعبّر عن آراء سقراط فيها، فإننا نرى أن المنهج الذى مزج بين لويس كامبل وهرمن ولوتسلافسكى الأسلوبي الذى يحاول ترتيب المحاورات من خلال اقتراب خصائصها الأسلوبية أو بعدها عن محاورة "القوانين" ومنهج تيشملر الذى يراعى الإشارة إلى الحوادث التاريخية فى المحاورات، وهو الذى يقسم المحاورات الأفلاطونية إلى محاورات الشباب، ومحاورات الرجولة، ومحاورات الشيخوخة [17]، ويهمنا هنا محاورات الشباب لأنها فى نظر أصحاب هذا الترتيب هى المعبرة عن آراء وفكر سقراط، فهى المحاورات التى حاول فيها أفلاطون أن يدافع عن سقراط وأن يسجّل ذكراه. وهذا ظاهر فى محاورة "الدفاع" و"أقريطون" و"أوطيفرون" كما ينتسب إلى هذا الدور المحاورات التى يظهر فيها أثر سقراط واضحاً وأثر المنهج السقراطى وهو المنهج الذى أراد سقراط أن يحدد بواسطته مفهوم المعانى الشائعة ومنها محاورة "خارميدس" وهى خاصة بتعريف الحكمة العملية، ومحاورة "لاخيس" وهى خاصة بتعريف الشجاعة ومحاورة، "ليزيس" وهى خاصة بتعريف الصداقة ثمّ الكتاب الأول من "الجمهورية"، وقد كان فيما يظن من قصد أفلاطون أن يجعل من هذا الكتاب محاورة مستقلة بعنوان "تراسيماخوس" وينتهى" هذا الدور بمحاورة "جورجياس" كما ينتهى بانتهاء رحلة أفلاطون إلى سيراقوسه [18].

(16) Taylor (A.E.), The mind of plato, Ann Arbor Paperbacks, Mychigan, 1960, p. 30.
وانظر أيضاً د. عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، ص ص 83 – 84.

(17) عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، 1943م ص ص 94–95.

(18) نفس المرجع، ص 95 – 96.

ومَنْ ينظر فى تلك المحاورات الأفلاطونية، يلمح شخصية سقراط واضحة فهناك شيئان يمكن أن ننسبهما إلى سقراط حسب تعبير أرسطو هما الاستدلال الاستقرائي، والتعريف الكلى [19]. ومن قبيل التعريفات الكلية التى كان سقراط يشغل نفسه بها تعريف الشجاعة الذى ورد فى محاورة "لاخيس" التى يتضح منها جهل القواد بالشجاعة الحقيقية، إنهم لا يفهمون - مع أن سقراط طالما شرح لهم ذلك - أن الشجاعة صفة أخلاقية وأنها تفترض لتكون واعية - العلم، بالخطر الحقيقى، بما "ينبغى" أن نخافة أكثر من أى شىء أى العلم بسلم القيم، العلم بالخير الذى يسمو على الحياة، الخير الذى نقبل من أجله الموت، إنهم لا يرون أن الشجاعة الحقيقية - عبر التهور المادى الساذج - تقتضى العلم بالخير فى حد ذاته، وبالتالي تقتضى الفلسفة [20].وهنا يربط سقراط بين الشجاعة وبين الفلسفة لأنها تعلمنا الخير فى حد ذاته، وتعلمنا أنه ما يسمو على الحياة، وقد كان هدف أغلب تلك المحاورات نفى مثل تلك التصورات الشائعة ومحاولة البحث عن التصور الحقيقى والوصول إلى العلم الحقيقى بهذه التصورات. ولعلّ محاورة "أوطيفرون" من أوضح ما يمثل هذا، ففيها يتحدى سقراط التصورات الشائعة عن التقوى، وحماسة الذين يقدمون تفسيراً متشدداً للسلطة المتعلقة بالكتاب المقدس، واعتراضاته الأخلاقية والمنطقية على الأصول المربكة والشائنة للعبادات السامية، وقد استهدفت المحاورة الوصول إلى تعريف أصدق للتقوى، فهو لم يكن صوفياً، لأن المظاهر الدينية لديه تُعدُّ فرعاً للأخلاق.

فالسلوك الواعى الصحيح فى الأمور الدينية، يجعله سقراط معتمداً على التفسير العقلى لماهية التقوى [21]. فمشكلة محاورة "أوطيفرون" هى تحديد المعنى

---

(19) Aristotle, Metaphysics, M. 1078. p. 17 - 32.
نقلاً عن د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 145.

(20) الكسندر كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966 ص 108.

(21) The Encyclopedia of philosophy, Paul Edwards, Editorinchief, vol 7,8 vol . 7, Vol. 8, Macmilon Publishing co. and Free Press, New York 1967, P. 482.

الحقيقى للتقوى Piety أو كما نقول عنها الآن أحياناً - على حد تعبير تيلور - الدين Religion بأنها ذلك الجانب من السلوك الصحيح فيما يتعلق بواجب الإنسان نحو الإله، وكالعادة لم تصل المحاورة إلى نتيجة نهائية صريحة، ولكن الأهمية تكمن فى المقارنة بين تصورين مختلفين لما يجب أن يكون عليه الدين، لولا نشأة صعوبة مفاجئة هى، هل الدين هو "فن التبادل التجارى بين الإنسان والآلهة" أو "فن الأخذ من الآلهة ثمّ إعطائهم [(22)]"، ويعبّر أفلاطون عن هذه الصعوبة فى المحاورة على هذا النحو:

"سقراط : والتضحية أليست تقديم شىء كهبة إلى الآلهة، والدعاء طلب شىء منهم ؟

أوطيفرون : تماماً، تماماً.

سقراط: وهكذا فإن التقوى بحسب هذا التعريف ستكون علم الطلب من الآلهة والعطاء المقدم إليهم.

أوطيفرون: لقد أبدعت يا سقراط فى فهم ما قلت

سقراط : ذلك أننى متعطش إلى علمك يا صديقى، وأنتبه إليه بكل عقلى، وهكذا لا أترك شيئاً مما تقول يضيع، والآن قل لى أى شىء هى تلك الخدمة التى تُقدَّم إلى الآلهة، إنها كما تقول تنحصر فى الطلب منهم وفى إعطائهم.

أوطيفرون: نعم .

سقراط: ولكن أليس أصوب ما نطلبه هو ما نحن بحاجة إليه منهم فنطلبه منهم .

أوطيفرون: وهل هناك غير ذلك لنطلبه منهم؟

(22) Taylor (A.E.) Plato, The man and his work, Meridian Books, New York, 1957, p. 147.

سقراط: ومن جهة أخرى، فإن أصوب ما نعطيه أليس ما يحدث أن يكونوا بحاجة إليه منا، فنهديه إليهم جزاء ما أعطوا، ذلك أنه لن يكون دليلاً على المهارة والمعرفة أن يقدم المرء هدية لا يكون الآخر بحاجة إليها.

أوطيفرون: أنت تقول حقاً.

سقراط: وهكذا يا أوطيفرون، فإن التقوى ستكون نوعاً من فن التبادل التجاري بين الآلهة والبشر.

أوطيفرون: سمِه تبادلاً تجارياً إنْ كانت تحلو لك هذه التسمية (23).

ورغم هذه الصعوبة المتعلقة بالاختلاف حول تعريف الدين أو التقوى، إلاّ أن هذا النص يوضح لنا أن سقراط يؤمن بضرورة الدين ويحاول تفسير العلاقة بين الإنسان والإله. ولكن بحث سقراط حول تلك العلاقة، يجيز لنا أن نسأل، هل كان سقراط يؤمن بالآلهة؟ يجيب سقراط على هذا التساؤل في محاورة "الدفاع" حينما يدافع عن هذا الإيمان ويثبته فهو يروى دفاعه أمام محكمة أثينا رداً على متهميه بالإلحاد أنه قد حدث أن سأل أحد مريديه كاهنة دلفي الناطقة بوحي أبولون إن كان هناك رجل أحكم من سقراط. فكان الجواب بالسلب، فعجب له سقراط، ولم يكن يرى فى نفسه شيئاً من الحكمة، وأراد أن يستبين غرض الإله، فطفق يمتحن الشعراء والخطباء والفنانين والسياسيين ليتحقق إنْ كان أحكم منهم، ويكشف عن ماهية حكمته فكان يسألهم فى حلقات واسعة تضم أشتات الناس فيما حذقوه من فن، فلا يلبث أن يتبين وأن يبين لهم أنهم لا يعلمون شيئاً، وأنهم إنما يصدرون عن مجرد ظن، أو عن إلهام إلهى، وكلاهما مبين للعلم. وخرج من هذا الامتحان الطويل بأن مراد الإله هو أن حكمته قائمة على علمه بجهله، بينما غيره جاهل يدّعى العلم. فمضى فى مهمته يبذل الحكمة بلا ثمن وهو يعتقد أنه يحمل فى عنقه أمانة سماوية، وأن الإله قد أقامه مؤدباً عمومياً

(23) أفلاطون، "أوطيفرون" (14 – هـ) الترجمة العربية لعزت قرني" محاكمة سقراط، القاهرة، دار النهضة العربية ، 1973، ص 64.

مجانياً يرتضى الفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدّي هذه الرسالة (24). فسقراط يؤمن بالآلهة. ولو لم يكن مؤمناً بالآلهة، ما أذعن إلى أوامر الآلهة وما حمل تلك الرسالة التى اعتبرها رسالة سماوية.

ويقول سقراط أيضاً فى نهاية خطبته الأولى فى تلك المحاورة بصدد رفضه استخدام التباكي لاستعطاف القضاة: "وواضح أننى إنْ نجحت فى إقناعكم وأجبرتكم توسلاتى على الإخلال بقسمكم أمام الآلهة أن تحكموا بالعدل، لكنت بهذا أعلمكم عدم الاعتقاد فى وجود الآلهة. وما أبعد هذا عنى ! لأنى اعتقد فيهم أكثر من أى واحد من مُتَّهِمَّى وأضع نفسى بين أيديكم وبين يدي الإله للفصل فيما يجب أن يكون أفضل لي ولكم" (25).

ورغم التصريح الأول الذى كان سبباً في تشديد العقوبة على سقراط، إلاّ أن العبارة الأخيرة تحتاج منا وقفة، فهى تستخدم كلمة "الإله" وليس" "الآلهة". والحق أن معظم إشارات سقراط فى هذه المحاورة هى إلى "الإله" بالمفرد، فالذى يأمره بالفحص وبإيضاح أن كلمة البشر لا تساوي شيئاً هو "الإله" والذى يطيعه سقراط هو "الإله" والذى لا يكذب هو "الإله". ويؤدّى استخدام صيغة المفرد هذه إلى التساؤل عن، إنْ كانت إشارات سقراط هى إلى "إله" بعينه. وفى هذه الحالة هل هو أبوللون أم هو إله آخر، أم هى "الألوهية" بوجه عام، والذى يمكن أن يُقال الآن على الأقل هو أن مفهوم سقراط عن الإله أو عن الألوهية كان لا شك مفهوماً جديداً، ويظهر هذا من ربط سقراط الإله بمفاهيمه عن الأخلاق وعن الحكمة وعن الفلسفة (26). وهذا ما قد بدا واضحاً لدى أفلاطون نفسه حين ربط هو الآخر "الألوهية" بمفهوم الخير الأخلاقى، فسقراط من هنا يُعدّ مؤسساً لمذهب الفلاسفة الإلهيين الذى جاراه فيه

---

(24) يوسف كرم، المرجع السبق، ص51، وانظر أيضاً الترجمة العربية للمحاورة فى "محاورات أفلاطون" لزكى نجيب محمود "محاورة الدفاع" وعزت قرني "محاكمة سقراط" ومحاورة "الدفاع" (28 ب – ء 41 أ).

(25) أفلاطون، "الدفاع"، (30) الترجمة العربية لعزت قرني.

(26) عزت قرني، تقديم ترجمة "الدفاع"، فى "محاكمة" سقراط" ص 108.

تلميذه أفلاطون حتى أنه عرّف الفلسفة بأنها التشبه بالإله بقدر الطاقة الإنسانية أى التخلّق جهد الطاقة بالأخلاق التى يرتضيها اللّه [27].

فسقراط يستمر فى إيراد كلمة "الإله" مفردة فى فقرات كثيرة من هذه المحاورة رابطاً إيّاه بالأخلاق التى يجب أن يطيعها ويحافظ عليها فيقول فى بداية دفاعه:-

"فلنبدأ إذنْ ولأدافعن عن نفسى، أيها الأثينيون، محاولاً أن أنتزع من صدوركم الفِرْية التى حملتموها مدى أعوام طويلة. ولكَمْ أودّ أن تكون هذه هى النتيجة إنْ كان ذلك أنفع لكم ولي، وأن أكون بدفاعي قد فعلت لنفسي شيئاً مذكوراً. ولكن أعتقد أن هذا أمر صعب ولا يخفى علىَّ كم هو كذلك! وعلى أية حال فلتسر الأمور على النحو الذى يراه "الإله" حسناً، ولأطعِ القانون ولأقْم بدفاعي" [28].

وفى إطار شرحه كيف أنه يعاني من بعثته الإلهية هذه والتى فرضت عليه ليخلّص الناس من أوهامهم ويضعهم على الطريق الصحيح للمعرفة. ورغم خوفه من إيذائهم وحقدهم عليه، استمر فى تحقيق تلك الغاية التى كلّفه بها الإله، يقول: "ولكنه يبدو لي رغم هذا أننى يجب أن أجعل كلمة "الإله" هى العليا [29]. ويقول أيضاً مبيناً أنه يطيع "الإله" أكثر من طاعته لقومه:

"إذا أنتم برّأتموني على هذه الشروط فإني مجيبكم بالتالي: إنى أعزّكم أيها الأثينيون وأحبكم، ولكن أطيع الإله أكثر مما أطيعكم، وطالما بقى فى نفس وكنت قادراً على ذلك، فلن أتوقف عن التفلسف وعن حثكم، موضحاً فى كل مناسبة لَمنْ ألقاه فى طريقي منكم، ومتكلماً على الطريقة التي اعتدت عليها" [30] وكأن سقراط قديس لا يخاف من أحد طالما أنه يطيع اللّه، وأعتقد أن تلك الفقرة بالذات هى

(27) محي الدين عزوز، علاقة الدين بالفلسفة قبل الإسلام، مقال بمجلة الهداية التى تصدر بتونس عن إدارة الشعائر الدينية بالوزارة الأولى، العدد الرابع، السنة الخامسة، مارس 1978م، ص 80.

(28) أفلاطون، الدفاع، نفس الترجمة العربية، ص 120 (18هـ 19 أ).

(29) نفس المرجع، ص 128 (21هـ9).

(30) نفس المرجع، ص 148 (29 م).

السر وراء قول بعض القساوسة أمثال أوغسطين "سقراط أيها القديس صَلِّ من أجل خلاص أرواحنا".

وفى محاورة أقريطون أيضاً يعبر نفس التعبير وكأنه مؤمن يسلّم بالقضاء والقدر حينما يقول:

"فدع الأمر إذنْ يا أقريطون، وليكنْ سلوكنا بحسب هذا ما دام الإله يدل على هذا الطريق [31]، والحق أنه لا يجب أن نبالغ في أهمية استخدام سقراط للفظ "الإله" مفرداً كما ورد فيما سبق من نصوص من "الدفاع" و"أقريطون" فهو يستعمل "الإله" أو "الآلهة" بغير اكتراث، فهو قد ذكر حاكم أعلى للكون على خلاف مع الآلهة الصغرى، وفى الوقت نفسه اعتقد بحق في الآلهة الشعبية المتعددة (واكسينوفون قد أكدّ هذا فى دفاعه ضد الاتهامات التى وجهت لسقراط بإهمال عبادتهم). إنه اعتقد فيهم كمظاهر مختلفة للروح العليا [32]. ولا يقلل هذا من شأن إيمان سقراط، فهذا المذهب مذهب التعدد Politheism ليس أقل من مذهب التوحيد Monotheism فى تصور الآله كفرد، ويظهر هذا فى دفاع سقراط، حين يتساءل لو أن الاتهام يعنى أنه "لا يعترف بالآلهة التى تقرّ بها الدولة!! فيجيبه ميلثيوس بأنه يعتقد أنه كافر تماماً لا يعترف بأية آلهة على الإطلاق، وبخصوص هذا بالقول أن أعداءه وضعوه مع أنكساجوراس الذى كفر بأبولون بدعوته الشمس "حجر ملتهب أحمر" إلا أنه (سقراط) كما يقول، يعتقد فى الآلهة، أو "الوكلاء الروحيين لهم" الجدد أم القدامى لا يهم فهو يعتقد فى الموجودات الآلهية بشكل عام" [33].

(31) أفلاطون، "أقريطون، الترجمة العربية لعزت قرنى فى "محاكمة سقراط" ص 204 (54 هـ).

(32) Guthrie (W.K.C.), Socrates, Cambridge, At the University press, 1971, pp. 155 - 165.

وانظر أيضاً، كوراميس، "سقراط الرجل الذى جرؤ على السؤال"، ترجمة محمود محمود، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، 1956 ، ص 32، الترجمة العربية لكتاب:

Cora Mason, Socrates “The Man wohdar ed to ask” copyright, 1953, by the Beacon press.

(33) Hutchins (R.M.) Great Books of the Western world, Volume, I, William Bentton, Pubisher, Chicago. London, 1952, 544.

واعتقاد سقراط بوجود الآلهة على هذا النحو أقرب إلى فكرة العناية Pronoia عندنا - كما يقول سارتون - فتبعاً لتعاليم سقراط بشأن هذا أنه يجب علينا أن نهتم بأنفسنا ونشكر العناية الإلهية، فوعينا لذاتنا هو جوهر ذاتنا، والتقوى من الفضائل الأساسية، وأول شروطها النزوع نحو ما هو إلهى، وهكذا نجد عنده قدراً من الصوفية التى ليست من الصنف الهندى بل من صنف آخر يحكمه العقل والرويّة (34). أيّد هذا ما جاء على لسان أحد الدارسين لسقراط الذى جمع بعض الحقائق التى تبرهن على أن سقراط كان مبتدعاً لاتجاه روحى يميل إلى الصوفية إذ يقول: "من هذه الحقائق أن سقراط اعتقد فى "الإله" وأن نظام الإله خير، فللكون - عقل مدبِّر وخيّر - وهذه النظرة كانت ضيقة جداً بين الإغريق قبله (35). فقد كان سقراط كما تضيف - كوراميس - على يقين من صدقه أن الآلهة طيبة، تتطلّب الخير ممّنْ يعبدونها أكثر مما تتطلّب أى شىء آخر" (36).

وخلاصة القول، إن سقراط قد اعتقد فى "الإله" ذى العقل السامى، المسؤول عن نظام العالم، وفى نفس الوقت مبدع الإنسان، وللإنسان علاقة خاصة مع الإله، فعقول البشر الخاصة تتحكم في أجسامهم كما أن الإله يتحكم في حركات العالم، رغم أنها أقل من عقل الإله، إلاّ أنها تعمل على نفس المبادئ (37). فقد بلغ لاهوت سقراط قضية بسيطة إذنْ هى أن الكون الإلهى عبارة عن مجتمع من الموجودات البشرية السامية والموجودات الإلهية، ويُحتمل أن يكون على رأسهم، إله سامٍ كامل الخير، عادل (38).

وإذا كان سقراط لم يوضح تماماً نظريته في خلق العالم، إلاّ أنه كان يقول دائماً بوجود علّة عاقلة تدخلت في تكوين المخلوقات، كما كان يؤكد أن ما يحدث في الكون والحياة الإنسانية إنما يحدث بتدبير ونظام وعناية إلهية، ويكفى على هذا

(34) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثاني، الترجمة العربية، الطبعة الثالثة، 1978، ص 74.
(35) Cheney (S.) Op. Cit, P. 100.
(36) كوراميس، نفس المرجع السابق، ص 32.
(37) Guthrie, op. Cit, P. 156.
(38) Long (Wilbur), Religion in the Idealistic Tradition an essay in: J. Clayton Feaver And William Harosz, Religion in philosophical and Cultural perspective, Affliated East-West press PvT. LTD, New Delhi, P. 39.

برهاناً، يذكره عنه أكسينوفون فى مذكراته من أنه أخذ يناقش "أريستوديموس" الذى لم يكن يعتقد فى وجود الآلهة ولا يقدسها، إذْ دعاه إلى أن ينظر فى المخلوقات الحية ذات الإحساس لكى يقنعه بأنها لا يمكن أن تكون وليدة المصادفة البحتة أو المادة وإنما يدل تركيبها على أنها من نتاج عقل مدبر منظم، ويكفى فى نظر سقراط أن ننظر إلى الجسم البشري لكى نرى كيف نظمت أعضاؤه بطريقة تتيح لها القيام بوظائفها على خير وجه مما يثبت لنا أنها موضع عناية إلهية. ويضرب مثلاً لهذه العناية بالعين التى خلقت بحيث تحميها وكيف تفتح هذه الجفون عند الأبصار ثم تغلق عند النوم وكيف خلقت الأهداب وكأنها ستر للعين لكى تمنع العرق من أن يسيل عليها من الرأس، كذلك فإن عناية الآلهة تمتد أيضًا لتكلأ حياة البشر ولذلك فإن عبادتها وتقديسها فريضة عليهم (39).

وليس هذا هو البرهان الوحيد لدى سقراط على وجود الآلهة بل أيضًا من النظر إلى القانون وحقيقته الثابتة وصل إلى أن القانون شىء مقدس له أصل إلهى، إذ لابدّ أن يكون صادرًا عن قوة حكيمة عادلة شاملة تقوم بالحق وتحرك الكون بأصول أزلية أبدية ثابتة ليست عُرضَة للتغير والتبديل ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان، والدليل على وجود هذه القوة إنما هو وجود الإنسان وعقل الإنسان الذى ينعكس فيه العقل الإلهى والحكمة الإلهية. فللكون صانع حكيم وعقل مدبِّر لا يفعل جزافًا ولا يحكم بالهوى، بل كل شىء عنده بمقدار. لذلك كان سقراط يعارض كل آلية فى تفسير الأشياء، ويؤكّد أن الكون خاضع فى وجوده وفى سيره لتدبير عقلى إلهى فى ظل قانون العناية الإلهية وهو موجّه إلى غاية مرسومة تسير وفق خطة معقولة وكل ما فيه مرتب ترتيبًا من شأنه أن يحقق العدل والخير والجمال ويخدم غايات الإنسان العليا (40). وهذه الغايات هى ما ترشدنا فى نظر سقراط إلى وجود كائن خلق ذلك، ويجب تقديس هذه الآلهة بتقديم القرابين حسب الشعائر الموجودة

---

(39) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ص 153 – 154.

(40) محمد عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 107 – 108.

فى إقليمنا. غير أن أي قربان ليس له قيمة ذاتية، وإنما قيمته تتبع إخلاص القلب. وكان سقراط يتحدث عن تلك الأشياء كما تتحدث الكاهنة نفسها حينما يأتيها مّن يريدون استشارتها فى أضاحيهم، وفيما يقدمونه لأرواح أسلافهم وفى كل الشعائر الدينية، فكانت تجيبهم قائلة: التزموا نظم إقليمكم فبذلك فقط تبرهنون على إخلاصكم للآلهة. وهذا نفسه ما كان يعمله سقراط وينصح الآخرين بعمله (41).

وقد كان لسقراط أثر عميق فى تاريخ الفكر الأوروبى ليس لكل ما مرّ، بل لأنه أيضًا قد غيرّ مفهوم الإنسان عن الإنسان، لقد أدخل سقراط لأول مرة وإلى الأبد مفهوم النفس Soul الذى سيطر على الفكر الأوروبى منذ ذلك الحين، فإذا كان الإنسان عند الفلاسفة اليونان فيما قبل سقراط لا يختلف عن أى جزء من أجزاء الطبيعة إلاّ من حيث التعقيد واللطافة والرقة، فقد أصبح عنده كائنًا مركبًا من عنصرين متميزين الجسد والنفس، وغدت النفس مركز النشاط العقلى والأخلاقى(42). وهذا أيضًا من أهم العناصر التى دخلت الفلسفة الأفلاطونية وكانت طابعًا مميزًا لها. فكل الفرق بين سقراط وأفلاطون فى هذا ـ كما يقول جثرى ـ أنه بينما اكتفى سقراط بالاعتقاد فى الخلود بتواضع ـ وهو يفعل هذا بأقل من لاهوتية العقلانية المسيحية وكنوع من الاعتقاد الساذج البسيط، نجد أن أفلاطون قد شعر بالحاجة إلى تأييد هذا الاعتقاد بالحجج التى تستطيع على الأقل بث الخوف يتحول غير المؤمن إلى هذا الاعتقاد، فقد بحث أفلاطون ليرقى بمسألة خلود النفس من مجرد الاعتقاد الدينى إلى المبدأ الفلسفى (43).

(41) اندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة د. عبدالحليم محمود وأبو بكر ذكرى، القاهرة، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية، ص 47 ـ 48.

(42) كريم متى، نفس المرجع السابق، ص 130.

(43) Guthrie, op. cit., PP. 163-164.

الباب الثانى

التصورات المختلفة للإله الأفلاطونى وارتباطها بعالم المُـثُـل

تمهيد

الفصل الأول : نظرية « المُثُل » الأفلاطونية.

الفصل الثاني: الألوهية وعلاقتها بعالم الطبيعة.

الفصل الثالث: الألوهية وعلاقتها بعالم القيم (الأخلاق، الفن، السياسة).

الفصل الرابع: الألوهية وعلاقتها بنظرية المعرفة.

تمهيد

انتهينا فى الباب السابق من عرض نظريات السابقين على أفلاطون فى الألوهية وعرفنا إلى أى حد اختلطت وجهات نظرهم أحيانـًا، وكيف تباعدت أحيانـًا أخرى. واعتقد أن هذا الاختلاط والتباين فى تصورهم للألوهية، هو بالتحديد ما ورثه أفلاطون عن سابقيه من الفلاسفة اليونانيين. إذْ أنه ـ كما يتضح من دراسة فكره ـ يتمثّل كل هذه الآراء ويعبّر عنها فى فلسفته الإلهية، فمرة نجده يميل إلى رأى الطبيعيين، وأخرى نجده يتجه إلى رأى المثاليين وثالثة نجده يقف موقفًا وسطًا، فيمزج بين رأى هؤلاء ورأى أولئك فى براعة وإتقان. وفى كل مرة نجد الطابع الأفلاطونى واضحًا، إذ أن اتجاه أفلاطون إلى رأى أى من السابقين يصطبغ دائمًا بطابعه هو، ولا أعتقد أنه يجانبنا الصواب إذا قلنا إن تلك الصبغة الأفلاطونية على تلك الآراء إنما كانت تنبع دائمًا مما سُمى لديه بنظرية «المُثـُل».

ولذا كان من الضرورى لمن يريد دراسة رأى أفلاطون فى الألوهية أن يتجه أولاً إلى دراسة نظريته فى «المُثـُل» ثم يوضح مدى ارتباط تصوره للألوهية بمختلف «المُثـُل» لديه، حتى يتسّنى له الإجابة على التساؤل الرئيسى فى اللاهوت الأفلاطونى وهو هل الإله الأفلاطونى يختلف باختلاف «المُثـُل» الرئيسية المختلفة، أم أن هناك إلهًا واحدًا ثابتـًا يسعى أفلاطون فى ربطه بين «الألوهية» و«المُثـُل» المتعددة ـ إلى السمو إليه والكشف عن طبيعته؟

والحق أن محاولة الإجابة الآن عن هذا السؤال سابقة لأوانها إذْ أن من الضرورى قبل الوصول إلى تلك الإجابة عليه، أن نعرف نظرية «المُثـُل» الأفلاطونية، ومدى ارتباط تصوراته المختلفة للألوهية بها.

فنظرة أفلاطون إلى العالم قد قسمته إلى عالمين: عالم الأشياء المحسوسة وعالم

المعقولات أو الصور، فالأشياء فى سيلان دائم، والأشياء المنحلّة والفاسدة تعد نسلا وأطفالاً للأشياء الكاملة. وهذه الأشياء كالأطفال لأنها تُعدّ صورًا لوالدها الأصلى الأول، والأب أو الأصل للشىء المتغير هو ما أسماه أفلاطون «صورة» أو « نموذجًا» أو « مثالاً ».

ويجب أن نقرر ـ مع بوبر Popper ـ أن الصورة أو المثال، على الرغم من اسمها ليست فكرة فى عقلنا، إذ أنها ليست خيالات ولا أحلام، بل هى أشياء حقيقية، إذ أنها أكثر واقعية من كل الأشياء المتغيرة المحكوم عليها، رغم صلابتها الظاهرة، بالفناء. أمّا «الصورة» أو «المثال» فهو شىء كامل ولا يفنى.

ولا يمكن التفكير فى « الصورة » أو « المثل » ـ لدى أفلاطون ـ على أنها موجودة كالأشياء الفانية فى المكان والزمان. إنها خارج المكان والزمان (لأنها كائنات خالدة)، لكنها على صلة بهما منذ كانا الآباء الأول للأشياء التى تنمو وتفسد فى المكان والزمان، إنها كانت على صلة بالمكان فى بداية الزمان (1).

وقد تطورت هذه المقارنة بين الصورة أو المثال لفئة الأشياء المحسوسة والأب لعائلة الأطفال، فى محاور «طيماوس» ـ التى تعد واحدة من أواخر محاوراته ـ فيذهب فيها أفلاطون خطوة أبعد من تعاليمه المبكرة ـ التى يلقى فيها على هذا الجانب ضوءًا عظيمًا عندما يظهر صلة الصورة أو المثال بعالم المكان والزمان بسعة تشبيهه، إذ أنه يشبه « الفراغ » المجرد الذى تتحرك فيه الأشياء المحسوسة (ويقصد بالفراغ هنا الثغرة بين السماء والأرض) بالوعاء أو الحامل a rece ptacle ويقارنه بالأم للأشياء. وفيه فى بداية الزمان خلقت الأشياء المحسوسة بواسطة الصور التى تطبع أو ترسم نفسها على الفراغ الخالص، ولهذا السبب فهو الذى يعطى الذرية شكلها (2).

ويمكن أن يسهم فى فهمنا لنظرية المُثُل عند أفلاطون، مقارنتها بمعتقدات دينية إغريقية معينة، فكثير من الديانات الأولى أو بعضها على الأقل، كانت الآلهة

(1) Popper (k.), Op. Cit., p. 20.
(2) Ibid., p. 20.

فيها ليست شيئًا، إنما صورت بصورة مثالية، كأولئك الآباء القبليين والأبطال الأول. وقد ردّت عشائر وعائلات إغريقية معينة سلسلة أنسابها إلى واحد أو آخر من تلك الآلهة. وقد ردّت عائلة أفلاطون الخاصة أصل نسبها إلى الإله بوزايدون Poseidon. وعلى حين كانت الآلهة خالد أبدية وكاملة، نجد البشر غارقين فى هذا السيلان الدائم للأشياء، وهو موضوع للفناء الذى يمثل القدر المحتوم لكل نفس بشرية. وهذه الآلهة ذات علاقة بالبشر بنفس الطريقة التى ترتبط بها الصور أو المُثُل عند أفلاطون بتلك الأشياء المحسوسة (3) التى تُعد نسخا منها أو صورا لها.

لكن لا ينبغى أن نتصور أن هناك تطابقًا تامًا بين علم الأساطير الإغريقية ونظرية أفلاطون فى المُثُل لأن هناك اختلافات بينهما، فبينما وقّر الإغريق العديد من الآلهة كأسلاف لقبائل وعشائر وعائلات مختلفة، تقرر نظرية المُثُل أن هناك صورة واحدة أو مثالاً واحدًا فقط للرجل (أو ربما صورة أو مثال واحد للرجل الإغريقى ومثال آخر لكل من السلالات البربرية المختلفة) لأن المبادئ الرئيسية لنظرية المُثُل (الصور) أن هناك صورة واحدة لكل سلالة أو نوع من الأشياء. إذ أن تفرد الصورة التى تطابق وتضاهى تفرّد الأب الأول Primogenintor مطلوب، فالنظرية موضوعة لكى تفى بواحد من أهم أغراضها وهو شرح التشابه بين الأشياء المحسوسة، باقتراح أن الأشياء المتشابهة تعد نسخا أو نقوشا للصورة الواحدة أو للمثال الواحد (4).

وعلى أى حال فتلك المناقشة قد أظهرت أن الصور أو المُثُل تزود أفلاطون ليس فقط بنقطة بدء أو أصل لكل التطورات فى المكان والزمان (وخاصة فى التاريخ الإنسانى)، بل أيضًا بإيضاح التشابهات بين الأشياء الحسية من نفس النوع (5).

وقد قدّمت نظرية المُثُل أيضًا إجابة على المشكلة الأفلاطونية الخاصة

(3) Ibid., p. 21.
(4) Popper (K.), Op. Cit., p. 21.
(5) Ibid., p. 22.

بالعلاقة بين الوحدة والتعدد أو الواحد والكثير أو المثال والأشياء المحسوسة، إذ أنها قد خصصت ـ على حد تعبير آلان Allen - للإجابة على هذه القضية والحل الذى تقدمه هو أن الأشياء الجزئية فى عالم الحس تعد موحدة بواسطة الواحد، الذى يقف فى درجة مختلفة من الحقيقة عن هذه الأشياء. ويمكن حدوث الوفاق بين الوحدة والتعدد إذا افترضنا وجود العالمين، عالم الوجود Being وعالم الصيرورة Becoming عالم الجزئيات وعالم الصور الذى يمثل وحدتها. ولكى نفهم علاقة الواحد بالكثير يجب أن ندرك أن الواحد فوق الكثير (6).

وكما أكدّت نظرية المُثُل تلك الضرورة المعرفية epistemological necessity بالنسبة لأفلاطون فقد أكدت بنفس الطريقة غير المباشرة دورها فى تأسيس الضرورة الأخلاقية عنده (7). فقد كانت المُثُل ضرورية لتدبير وتوضيح حقائق تلك العمليات العقلية التى بيّنت أن موجودات العالم الفيزيقى وصفاته لا تعتمد على هذه العمليات وحدها، إذ أنها ليست كافية لتفترض وجودًا يكون ملائمًا لحاجات نظرية المعرفة أكثر من أن تؤسس معرفة لتدبير ظواهر الأخلاق(8).

ومع ذلك فأفلاطون قد تأثّر علانية ـ على حد تعبير روبرتس Roberts ـ بالأخلاق كتأملات أنطولوجية تميل إلى إنكار أى علاقة جوهرية بين الروح وموضوعات الحس، إذ أى صلة لها بهذه الموضوعات ـ كما يقرر أفلاطون ـ ساهمت فى إفساد الروح (وخاصة فى فيدون) (9). ولذلك فقد أكد البعض من

---

(6) Allen (R.E), participation and Predication, An essay in "Studies in Plato's Metaphysics" Editled by Allen, Routledge and Kegan Paul Ltd, Third impression, P. 56.

(7) Cherniss (H.F.), The Philosophical Economy of The Theory of Ideas, An essay in "Studies in Plato's Metaphysics", p. 5.

(8) Ibid., p. 8.

(9) Roberts (Eric), plato's view of The Soul, an essay in "Mind", Vol. X IV, 1905, p. 373.

أمثال جيسوب Jessop أن اعتقاد أفلاطون فى السيادة المطلقة للخير لم يتوصل إليه بدقة ولم يفسره من خلال نظرية المُثُل [10]، إلا أن هذا لا يشكل لدينا أى يقين إذ أن أفلاطون لم يتوصل لفكرته عن « مثال الخير »، سواء كان المقصود به الخير الأخلاقى أو الإله، إلا من خلال معرفته بالخير فى العالم المحسوس وإدراكه لسموه وعلو قدر الخير والخيّرين فى هذا العالم. وذلك لا يتعارض مع كون هذه المُثُل لدى أفلاطون تمثل بكمالها علّة، وعلى هذا يترتب سؤال عن علة وجود هذه المُثُل نفسها؟ أعنى ألا يمكن أن نتصور أن هناك فى قمة العالم المعقول مثالاً أعلى هو الكمال المطلق يكون هو علّة المثل ذاتها؟

ويجيبنا عثمان أمين بأن أفلاطون قد رأى ذلك حين صرّح فى « فيدون » بأن علة الأشياء فى الحقيقة هو الكمال المطلق الذى هى موجودة من أجله، فهو قد أشار هنا من طرف خفى إلى الكمال المطلق الأعلى، إلى الخير المشترك بين جميع الموجودات، وقد حاول فى « الجمهورية » أن يرقى إلى فكرة هذا المبدأ المطلق، وقد أطلق عليه « مثال الخير » [11]. ففى هذه المحاورة نجد الحكام الفلاسفة هم الذين يعرفون أن هناك آلهة موجودة وجودًا ذاتيًا، وأنها تُعدّ عللاً لكل شىء خير، وهذه المعرفة تُعدّ من قبيل الإشراق الذى لا يمكن البرهنة عليه، ولا يمكن إدراكها بالحواس طالما أن الآلهة لا تغير صورها أبدًا [12].

وإذا كان البعض يقرّ بأن هناك اختلافًا بين « عالم المُثُل » و « الألوهية » لدى أفلاطون ويدللون على ذلك بادئين بدراسة اللاهوت الأفلاطونى واستنتاج

---

(10) Jessop, The Metaphysic of plato, An essay in "Journal of philosophical Studies, Vol. V, 1930, p. 48.

(11) عثمان أمين، الروح الأفلاطونى، مقال من كتاب « دراسات فلسفية » مهداة للدكتور إبراهيم مدكور، ص 24.

وانظر أيضًا: أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السابق، ص 176 - 177.

(12) Strauss (Leo), Plato, An essay in "History of political philosophy", Edition, Rand Mcnally College, publishing company, printed in U.S.A., 1972, p. 28.

النتائج التى يتوصلون منها إلى مبدأ عالم المُثُـل [13]، فإن الذين يبدأون بدراسة المُثُـل يمكن أن يصلوا أيضًا من خلالها إلى فهم دقيق لتصور أفلاطون للألوهية، ومعرفة هل ما قال به أفلاطون من « مثل » تحل محل الآلهة لديه بالفعل، أم أن تصوره للمُثُـل وخيريتها وسموِّها ينقلنا عنده إلى إله أسمى من تلك « المثل » بحيث يكون هو علّتها وموجدها؟

(13) Ibid., p. 29.

الفصل الأول

نظرية المُثل الأفلاطونية

تشكل نظرية المُثُل عصب الفلسفة الأفلاطونية برمتها فلا يذكر أفلاطون إلا ومعه نظريته عن المُثُل، ولذا فإن الدارس لهذه النظرية يجد لزامًا عليه أن يبدأ بالتساؤل عن أصول هذه النظرية، وإن كنا نرى أن هناك تساؤلا يسبق ذلك عن معنى كلمة « المثال » فى اللغة العادية، ومعناها الاصطلاحى لدى أفلاطون.

فالمثال Idea - Idée هو صورة الشيء الذى يمثل صفاته، والقالب أو النموذج الذى يقرر على مثله، أو الجزئى الذى يذكر لإيضاح القاعدة وإيصالها إلى فهم المتعلم[14]. ولفظة « أيدوس » أو « أيديا » فى اللغة اليونانية العادية كانت تعنى ببساطة « هيئة » أو « شكل » أو « طريقة »، وغالبًا ما استعملت بهذا الشكل لدى أفلاطون نفسه [15]. وقد لاحظ هيدجر أن كلمة المثال أو الفكرة تأتى من المظهر أو المنظر الذى يظهر به الموجود، وهى بذلك تتيح له أن يظهر أو يوجد على الصورة التى يبدو بها [16].

وقد ظهرت كلمة « أيدوس » بهذا المعنى فجأة فى « فيدون ». ولكننا لا ينبغى أن نُخدع بهذا الاستعمال للفظ Idea، فالمثال فى اللهجة العادية يعنى تصورًا فى العقل، فنحن نقول مثلاً « إن هذه مجرد فكرة وليست شيئًا واقعيًا »، لكن أفلاطون عندما يتحدث عن المُثُل أو الصور يشير إلى المحتوى الموضوعى لها مستندًا إلى تصوراتنا الكلية، وفى تصوراتنا الكلية نختزن تلك الجواهر التى أطلق عليها

---

(14) جميل صليبا، المعجم الفلسفى، الجزء الثانى، بيروت، دار الكتاب اللبنانى، الطبعة الأولى 1973، مادة «مثال»، ص 335.

(15) Ritche (David G.), Plato, London, T. Clark, 2 edd. 1925; p. 87.

(16) مارتن هيدجر، ماهية الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة د. عبدالغفار مكاوى، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977م، ص 312.

أفلاطون اسم « المُثُل » (17).

وقد تأرجح استعمال هذا الاصطلاح فى اللغات الأجنبية، ففى الإنجليزية اصطلاحات ثلاثة Type. Form, Idea. أمّا الأول فهو الاصطلاح اليونانى نفسه ولكنه أصبح عندهم الآن يدل على معنى آخر هو الفكرة أو الظن ولذلك قد يضلل استعمالها فى اللغة الإنجليزية وكذلك الفرنسية، ولذلك فقد استعملوا لفظة Form التى تدل على الهيئة أو الشكل وهو أحد المعانى الأصلية للفظة اليونانية.

وقد شاعت فى الكتب الأمريكية لفظة النموذج Type ولكنها لم تسد، أما القول فى ترجمة Idea بدلاً من المثال أنها الصورة فترجمة مضللة فى اللغة العربية لأن الصورة عندنا ضد المثال أو الأصل ولا تفيد المعنى الذى يقصده أفلاطون بأى حال. كما أننا نحتفظ باصطلاح الصورة للدلالة على مذهب أرسطو مع أن الاصطلاح اليونانى « أيدوس » أو « أيديا » واحد عند أفلاطون وأرسطو.

وهذا التحليل اللغوى الذى أطنبنا فى سرده له أهمية كبيرة فى فهم معنى المثال. ففى اللغة اليونانية كان أفلاطون يستعمل لفظتين Idea, eidos وكلاهما من الفعل ينظر أو يرى Idein، فإذا كان الأمر كذلك فأصل المعنى حسى نشأ من رؤية أشكال الأجسام، ومن هنا جاء أن أول معنى للمثال ـ كما أشرنا ـ أنه الشكل المرئى أو الهيئة ثم أصبح يطلق على المعنى الكلى المعقول ولكن فى بعض الأحيان يحدد أفلاطون المعنى المعقول فيضيف إلى المثل هذه الصفة Noeta أى المعقول أو samata أى اللاجسمانى حتى يبعد تمامًا عن مظنة الشكل المحسوس المرئى (18).

فالمثال عند أفلاطون إذن صورة مجردة وحقيقة معقولة أزلية ثابتة قائمة بذاتها لا تتغير ولا تفسد، وقد قال الفارابى: إن أفلاطون فى كثير من أقاويله يومئ إلى أن للموجودات صورًا مجردة فى عالم الإله، وربما يسميها بالمُثُل الإلهية وأنها لا

(17) Copleston (F.), Op. Cit., p. 190.

(18) أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوابع الفكر الغربـى، بـدون تاريخ ، ص 108.

تندثر ولا تفسد ولكنها باقية وأن الذى يندثر ويفسد إنما هو هذه الموجودات التى هى كائنة، والمُثُل الأفلاطونية مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود معًا. فهى مبدأ المعرفة لأن النفس لا تدرك الأشياء ولا تعرف كيف تسميها إلا إذا كانت قادرة على تأمل المُثُل وهى مبدأ الوجود لأن الجسم لا يتعين فى نوعه إلا إذا شارك بجزء من مادته فى مثال من المُثُل [19]. ولكون هذه النظرية لدى أفلاطون مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود، فإنها تُعد نظرية منطقية فى بعضها، ميتافيزيقية فى بعضها الآخر - على حد تعبير رسل - فأما الجانب المنطقى فيعنى بمعانى الألفاظ الكلية، فهنالك أفراد كثيرة من الحيوان يمكن أن نطلق على كل منها قولنا « هذا قط »، فماذا نعنى بكلمة « قط »؟ واضح أننا نقصد شيئًا مختلفًا عن كل قطة جزئية، فالظاهر أن الحيوان يكون قطًا لأنه يشارك فى طبيعة عامة مشتركة بين القطط كلها، ولا يمكن للغة أن تسير فى مهمتها بغير الكلمات الكلية مثل لفظ « قط »، ولو كانت لفظة « قط » تعنى شيئًا فإنها تعنى شيئًا لا هو هذا القط ولا ذاك، إنما تعنى ضربًا من ضروب « القطية العامة ».

وأمّا الجانب الميتافيزيقى من النظرية، فإن كلمة قط تعنى قطا معينًا مثاليًا، هو « القط » (بالتشديد على أداة التعريف) وهو فريد نوعه، خلقه اللّٰه، والقطط الجزئية تشارك فى طبيعة « القط » غير أنها تختلف فى مشاركتها تلك قربًا أو بعدًا عن الكمال والسبب فى تكثرها ليس إلاّ هذا البعد منها عن الصورة الكاملة، القط (المثالى) حقيقى أمّا القطط الجزئية فظاهرة لا أكثر [20].

والآن يحق لنا أن نتساءل عن مصادر هذه النظرية لدى أفلاطون، وتساؤلنا عن هذه المصادر لا يعنى أننا ننكر جانب الجدة والطرافة المتوفرة فى هذه النظرية الأفلاطونية الصرفة بحيث لا يمكن - على حد تعبير رسل - أن نتعقب أصولها عند

(19) جميل صليبا، نفس المرجع السابق، ص 335.

(20) برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 201 - 202.

وانظر أيضًا Windleband, Op. Cit., pp. 186-187.

أسلافه [21]، بل إننا فقط نريد أن نتعرف على المصادر التى قد يكون لها تأثير على أفلاطون حينما وضع هذه النظرية.

وهنا نجد أنفسنا أمام ثلاثة مصادر لتلك النظرية هى: هيراقليطس والفيثاغورية وسقراط، أما هيراقليطس فقد كان له فضل السبق فى التنبيه على أن عالم المحسوسات يتميز بالتغير والسيلان الدائم Constant Flux - كما أشرنا من قبل - وهذا ما حدا بأفلاطون - كما قال أرسطو - إلى الاقتناع بحقيقة هذا المبدأ لدى هيراقليطس وقال بأن هذا التغير لا يمكننا من معرفة هذا العالم، واقتنع أيضًا بأن المعرفة موجودة وممكنة، ولكن هذه المعرفة لابدّ أن تكون معرفة بالكائنات اللامحسوسة التى تكون لديه موضوعات المعرفة الحقيقية، وهكذا فإن نظرية المُثُل الأفلاطونية قد بُنيت على أساس من نظرية هيراقليطس [22].

أمّا الفيثاغورية فقد كان لها فضل ابتداع تصور واستعمال كلمة المثال eidos من قبل أفلاطون، فهم قد انصرفوا عن البحث فى المادة التى تتكون منها الأشياء وعنوا بتحديد النسبة الهندسية الواضحة فى العقل، وانتهوا فى هذا إلى القول بأن العدد أو الشكل الهندسى هو حقيقة الأشياء وقد كان لتفسيرهم الرياضى هذا أكبر الأثر على فكر أفلاطون [23] وقد بدا هذا التأثير الضخم للفيثاغورية على أفلاطون فى الفترة المتأخرة لنظرية المثل، فنحن لا نجد فقط «المحدود» و«اللامحدود» فى «فيليبوس» من المبادئ التى كانت معروفة لدى بعض الفيثاغوريين، بل نجد أيضًا الوحدة Unity والكثرة Plurality فى هذه القائمة، ونجد أيضًا الخير مرتبطًا بالمحدود والوحدة، والشر مرتبطًا باللامحدود والكثرة، كما نجدهما لدى أفلاطون [24].

---

(21) برتراندرسل، نفس المرجع، ص 201.

(22) Ross (Sir David), Plato's Theory of Ideas, Oxford, At The clarendon press, 1951, p. 167.

وراجع كذلك ما كتبناه عن هيراقليطس وتأثيره على أفلاطون فى نظرية المثل فيما أوردناه على لسان كارل بوبر فى الفصل الثانى من الباب السابق.

(23) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 169.

(24) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 162.

أمّا عن المصدر السقراطى لهذه النظرية، فإن بامبرو Bambrough يتساءل هل يجب أن نعترف بأن نظرية المثل الأفلاطونية تُعد نتيجة منطقية لتساؤله ومحاولته الوصول إلى تعريفات كلية [25]؟ ويجيب مميزًا بين القول بأنها نتيجة منطقية والقول بأنها نتيجة نفسية لما قدّم سقراط فيقول: إن أحدًا لا ينكر أن تطور الأنطولوجيا الأفلاطونية كان تطورًا طبيعيًا من بحث سقراط عن تعريفات كلية عامة للحدود [26]، وهذا قول محتمل السماح به، لكننا ننكر القول بأنه كان تطورًا ضروريًا، وهذا تؤكده أميرة مطر حين تقول بأن المصدر السقراطى يتمثّل فى محاولة سقراط تحديد تعريفات ثابتة للتصورات الأخلاقية إذ كان يبحث عن ماهية الشجاعة والعدل لكى ينتهى إلى الحقيقة الثابتة التى لا تتغير مهما تغيرت أمثلتها، غير أن هذا الأثر السقراطى فى نظر أستاذتنا يثير مشكلة عند المفسرين لنظرية المُثُل، فهل كان سقراط حقًا هو مخترع نظرية المُثُل التى عرضها أفلاطون على لسانه فى محاوراته [27].

وقد ذهب البعض إلى تأييد هذا الرأى وإن كان فيه كثير من المغالاة لأن سقراط وإن كان يبحث عن المثال الثابت للفضيلة إلا أنه كان لا يذهب إلى حد القول بوجود مفارق للمثل على حد ما يروى أرسطو فى كتابه «الميتافيزيقا»، فالتصورات التى كان سقراط يهدف إلى تعريفها لا تتعدى التصورات الأخلاقية. أمّا نظرية المثل فى المحاورات الأفلاطونية فقد اتسعت لتفسير الموجودات جميعها سواء منها الأخلاقية أو الطبيعية [28]. وقد ذهب إلى تأكيد هذا الرأى دانكان Duncan حينما حاول إثبات أن مبادئ نظرية المثل، ونظرية خلود النفس، اللتين نجدهما فى محاورات أفلاطون، يمكن أن يردا فى إلهامهما على الأقل إلى سقراط على الرغم من

(25) Bambrough (Renford), The Disunity of Plato's Thought, An essay in "philosophy", Vol. XI VII, No. 182, October 1972, pp. 300-301.

(26) Ibid., pp. 300-301.

(27) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 169.

(28) نفسه، ص 169 - 170.

أن عقل أفلاطون هو الذى رسّخ جذورها ونقلها إلى مرحلة التحقيق [29].

وأعتقد أن ذلك الرأى الأخير هو الأميل إلى الصواب حيث إنه لا ينكر تأثير سقراط ويؤكد دور أفلاطون فى نقل النظرية من مجرد خاطرة نشأت فى ذهن سقراط إلى مرحلة التحقيق الفعلى والتوضيح النظرى. وإن كانت النظرية قد مرّت بأطوار عديدة حتى أخذت صورتها النهائية لدى أفلاطون، فإن هذا فى نظرنا يرجع إلى سببين أولهما: محاولة أفلاطون تبنى تلك المصادر المختلفة والتعبير عنها. وثانيهما: محاولته تفادى الانتقادات التى يمكن أن توجه إلى النظرية وبيانها والرد عليها بنفسه. وهذا ما يتضح من خلال دراسة تطور هذه النظرية فى فكر أفلاطون عبر محاوراته المختلفة.

فالواقع أن نظرية المُثُل لم تتخذ صورة نهائية فى أى محاورة من محاورات أفلاطون بل نجدها تتعدل تدريجيًا خلال هذه المحاورات، فقد وضعت كفرض أولى فى محاورة « اقراطليوس »، ثم تحددت معالمها فى « فيدون » و« الجمهورية » على التوالى، وتأزم الموقف بعد ذلك نتيجة الاعتراضات العنيفة فى « بارمنيدس » حيث تشهد بداية التحول الذى تتضح معالمه فى « فيليبوس » مما يكون أساسًا صالحًا للدلالة على صحة ما يُنسب لأفلاطون من آراء شفوية [30].

ويمكننا القول أن نظرية المُثُل قد مرّت بمرحلتين رئيسيتين فى تطورها أولاهما يمكن أن نطلق عليها المرحلة السقراطية باعتبار أن هذه المرحلة قد امتازت بالبحث فى الأمور الأخلاقية والجمالية فكان المثال هو الشىء بالذات، وثانيهما مرحلة بلورة النظرية على يد أفلاطون وقد كان أفلاطون دائمًا مجددًا ومضيفًا ومحللا

(29) Duncan (S.P.), Socartes and Plato, An essay in philosophy, Vol. XV, No. 60, October 1950, p. 355.

وانظر كذلك Burnet (j), Op. Cit., p. 168.

إذْ يرى برنت أن الجانب الصوفى فى نظرية المثل فقط هو الذى يُرَدّ إلى سقراط.

(30) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 218 – 219.

فى هذه المرحلة مما جعل النظرية كما أسلفنا القول - تمر بتطورات كثيرة [31].

وترجع البذور الأولى لهذه النظرية إلى المحاورات المبكرة لأفلاطون والتى ينصب موضوع مناقشاتها الرئيسى حول تعريفات لأشياء معينة، ففى « خارميدس » يدور الحوار حول ماهية العفة، وفى « لاخيس » عن ماهية الشجاعة، وفى « أوطيفرون » يتساءل عن ماهية التقوى، وفى « هيبياس الأصغر» عن ماهية الجمال. وفى كل سؤال من هذه الأسئلة تكمن بذرة من بذور نظرية المثل، فالتساؤل يتضمن أن هناك شيئًا مفردًا محددًا تدل عليه كلمة « عفة » التى تبدو مختلفة عن أى شخص يوصف بالعفة أو أى فعل موصوفًا بالاعتدال [32].

ويبدو محتملاً أن تكون « أوطيفرون » هى المحاورة الأولى التى يظهر فيها استخدام أفلاطون للفظين idea, eidos بالمعنى الخاص الذى سيُطلق بعد ذلك على نظرية المثل بالتحديد، إذ يقول سقراط موجها حديثه لاوطيفرون:

« أى شىء هى فى رأيك التقوى؟ وما هو الضلال سواء كان ذلك فى حالة القتل أو فى أية حالة أخرى؟ أو ليست التقوى هى ذاتها فى كل الأفعال؟ وأليس الضلال كذلك هو ضد كل تقوى، ولكنه فى ذاته مشابه لذاته ويحتفظ بطبيعة معينة واحدة »[33].

وفى فقرة أخرى من نفس المحاورة يبدو استعمال اللفظة أكثر دلالة على المعنى المستخدم بعد ذلك لدى أفلاطون حيث يقول سقراط:

« فتذكّر إذن أن هذا ليس هو ما طلبت منك أن تعلمنيه، أى شيئًا أو شيئين من بين عشرات الأشياء التقية، بل تلك الصورة eidos ذاتها التى بها يصير كل شىء تقى تقيًا، حيث إنك قلت فعلاً أن هناك شكلاً idea وحيدًا تكون به الأشياء غير التقية غير تقية والتقية تقية » [34].

(31) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 110 - 111.
(32) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 11.
(33) أفلاطون، أوطيفرون (5 - ء)، الترجمة العربية لعزت قرنى، ص 40.
(34) نفسه (6 - ء - هـ)، ص 44.

وإذا كانت تلك المحاورات الأولى تمثل مرحلة التبشير بنظرية المُثُل فإن أفلاطون ابتداء من محاورة « فيدون » قد وضح اتجاهه نحو وضع تفصيلات تلك النظرية التى يمكن إيجاز صورتها على النحو التالى: إن الحقيقة لا تكمن فى الجزئيات بل فى الكليات التى قد يكون لها مكان فى عقل الإله أو فى مكان ما بعيد فى السماء (35). وقد وصفت المُثُل فى « فيدون » أحيانًا على أنها كثرة متساوية فى امتدادها مع كليات العالم الحسى وأيضًا مع المبادئ الأخلاقية الأولى، وهى داخلة فى تكوين المثال المفرد للخير ومستندة إليه، إنها ليست أكثر من الوقائع يقينًا، بل هما متساويان فى اليقين (36). وذلك يعبر عنه قول سقراط:

« إننى لا أوافق على أي اتفاق، على أن النظر فى الموجودات عن طريق المفاهيم هو نظر فى صور بدرجة أكبر من النظر فى الأشياء الفعلية » (37).

وفى « فيدون » أيضًا بدأت تتكشف بعض العلاقات بين المُثُل وبعضها، فالمُثُل الأفلاطونية الموجودة أصلاً فى العقل على نوعين: أولهما مثال الخير (ومثل الفضائل الأخرى والجمال) وثانيهما المُثُل الرياضية كالمساواة equality والإفراد oddness والتثنية Twoness والتثليث Threeness إلخ، وهاتان هما المجموعتان من المثل اللتان وضعهما سقراط نفسه فى « بارمنيدس »، وإذا ما ظهرت مُثُل أخرى فإنما هى وسيلة فقط لتوضيح وتصوير كلية وشمول نظرية المثل، ولا يرجع ذلك إلى اهتمام أفلاطون بتلك المثل الجزئية. وقد يكون من الخطأ أيضًا القول إنه لم يكن معتقدًا بأهمية هذه المثل الأخرى، لأنها متضمنة بشكل ما فى المثل الكلية سواء كانت خلقية أو جمالية أو رياضية، إذْ أن التمييز بين كل طائفة من

(35) Jowett (B.), Introduction oif Menon, The Dialogues of Plato, Translated to English with analysis and introductions By Jowett, Vol. I, Oxford, at the claredon press, 1953, p. 258è

(36) Ibid., p. 259.

(37) أفلاطون، فيدون (100 – أ)، الترجمة العربية لعزت قرنى، ص 214.

الجزئيات المسماة باسم شائع لابدّ له من مثال [38].

وقد ربط أفلاطون فى « فيدون » أيضًا بين المثل والألوهية بشكل ما، فقد أضاف إلى المثل « صفة الألوهية »، ولا يعنى هذا أن المثل أصبحت فى نظره آلهة، بل يعنى أنها ذات طابع إلهى أو أنها تنتمى إلى العالم الإلهى.

وأعتقد أن مفهوم الألوهية فى « فيدون » يظهر من خلال حديثه عن العالمين (المعقول والمحسوس)، وعن مصير النفس والخلود. إذ أن المثل تبدو هنا وكأنها، بالإضافة إلى كونها عللاً للأشياء، من الممكن أن تتحول إلى أنصاف آلهة أو أرواح بمساعدتها يصنع الإله العالم [39].

وإذا انتقلنا بعد ذلك إلى « فايدروس » و« الجمهورية » وجدنا صفتين جديدتين يضيفهما أفلاطون إلى المثل، الأولى أن المثل منفصلة عن المحسوسات وتوجد خارجها والثانية أن هناك مُثُلاً للكائنات الطبيعية وأخرى للمصنوعات الإنسانية [40]، وذلك حينما يتحدث سقراط فى « الجمهورية » بلسان أفلاطون قائلاً:

« سقراط: رويدك وستجد من الأسباب ما يزيد فى دهشتك، فهذا الصانع ليس قادرًا على صنع جميع المصنوعات فقط ولكنه هو الذى يصنع جميع ما ينمو من الأرض وهو الذى يصوغ جميع الكائنات الحية كما يصنع نفسه وجميع الأشياء الأخرى، الأرض والسماء والآلهة وكل ما هو موجود فى السماء أو فى الجحيم Hadés تحت الأرض.

غلوكون : إنك تتكلم عن صانع غاية البراعة.

---

(38) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 36.

وانظر أيضًا، محمود فهمى زيدان، مناهج البحث الفلسفى، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية، ص 31، ص 1977.

(39) Jowett (B.), Op. Cit., p. 250.

وانظر كذلك: عزت قرنى، تقديم ترجمته العربية لــ « فيدون »، ص 117.

(40) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 111.

سقراط" ألا تصدقنى؟ أخبرنى! أتظن أن مثل هذا الصانع لا يمكن أن يوجد على الإطلاق؟ أو هل تظن أن من الممكن أن يوجد صانع لهذه الأشياء كلها بمعنى معين، ولكن ليس بمعنى آخر؟ ألا ترى أنك تستطيع صنعها بطريقة ما؟

غلوكون : وأى طريقة هى؟

سقراط: إنها طريقة لا صعوبة فيها، لها أوجه كثيرة وفى غاية السهولة أن تأخذ مرآة وتديرها فى جميع الاتجاهات فتصنع الشمس والنجوم والأرض ونفسك وسائر الحيوانات والمصنوعات والنباتات وجميع الأشياء الأخرى التى ذكرناها الآن.

غلوكون : نعم، هى مظاهر لا حقيقة لها.

سقراط: وأحسب أنك ستقول إن ما يصنعه ليس شيئـًا حقيقيًا، ومع ذلك فالمصور يصنع سريرًا بطريقة ما، أليس كذلك؟

غلوكون: إنه يصنع سريرًا فى الظاهر وليس حقيقيًا.

سقراط: وما الحال فى النجار؟ ألم نقل إنه لا يصنع المثال الذى اتفقنا على أنه جوهر السرير بالذات، بل يصنع سريرًا معينـًا.

غلوكون: أجل لقد قلت ذلك.

سقراط: فإذا كان لم يصنع ما هو موجود فلن يصنع شيئـًا له وجود حقيقى بل شيئـًا يشبه الحقيقة ولكنه ليس الحقيقة، فإن قال قائل: إن ما يصنع النجار أو أى صانع آخر له وجود حقيقى كامل. فأكبر الظن أنه لا يقول الحق.

غلوكون: كلا، إنه لا يقوله على الأقل فى نظر مَنْ يمارسون هذا الضرب من التفكير.

سقراط: لا غرابة إذن فى أن يكون ما يصنعه غير واضح بالإضافة إلى الحقيقة.

غلوكون: كلا، لا غرابة.

سقراط: هل لك الآن أن تبحث فى ضوء هذه الأمثلة عن طبيعة هذا المحاكى.

غلوكون: إذا شئت.

سقراط: حسنـًا، ثمة أسرة ثلاثة، الأول الموجود فى الطبيعة ويمكن القول فيما أظن أن الإله (41) صانعه، أثمة صانع آخر غيره؟

غلوكون: إن الإله هو صانعه فيما أظن.

سقراط: والآخر من صنع النجار.

غلوكون: نعم.

سقراط: وثالث من صنع المصور؟

غلوكون: نعم فليكن ذلك.

سقراط: فالمصور والنجار والإله هؤلاء الثلاثة يشرفون على أنواع الأسرة الثلاثة.

غلوكون: نعم. هؤلاء الثلاثة.

(41) فضّلنا أن نغير فى الترجمة العربية لهذا النص - وفى كل حديثنا عن الألوهية لدى الفلاسفة السابقين على الإسلام - كلمة «الله» بكلمة «الإله»، وذلك لأننا نرى أن «الله» اصطلاح إسلامى منزّه لم يكن موجودًا قبل الإسلام، ولم يرق تصور اليونانيين لأكثر من استعمال لفظة «ثيوس» بمعنى الإله. وقد كتب ماكدونالد B.B. Macdonald فى «دائرة المعارف الإسلامية» أن كلمة «الله» كانت ولا تزال اسم العلم الذى يُطلق على الخالق عند المسلمين، وهى تقابل كلمة «ياهو» Yahow عند اليهود، لا كلمة «الوهيم» Elohim وليس لكلمة «الله» جمع وإذا أراد المسلمون الكلام عن الآلهة بالجمع فإنهم يلجأون إلى جمع كلمة «إله» وهى اسم جنس يرجح أن كلمة «الله» اشتقت منه. وكان محمد (صلعم) يستعمل هذا الجمع عند كلامه عن الآلهة الأخرى، التى كان أهل مكة يشركونها مع الله. (سورة الأنعام، آية 19). وقد حذا حذوه المسلمون فى ذلك ولو أنهم آثروا أن يطلقوا على تلك الآلهة اسم الأصنام أو الأوثان تمييزًا لها.
(انظر: دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثانى، نقله إلى العربية إبراهيم زكى خورشيد، أحمد الشنتناوى، عبدالحميد يونس وعباس محمود العقاد، مادة «الله» ص 560).

سقراط: ثم إن الإله صنع سريرًا واحدًا هو جوهر السرير بالذات ولم يصنع غيره سواء شاء ذلك أم كانت هناك ضرورة قضت ألا يصنع سريرًا طبيعيًا ولكنه لم يصنع سريرين من هذا النوع أو أكثر.

غلوكون: كيف كان ذلك؟

سقراط: لو أن الإله لم يصنع إلا اثنين فلابدّ أن يكون وراءهما ثالث هو المثال لهذين وهذا هو السرير بالذات لا الاثنان الآخران.

غلوكون: هذا صحيح.

سقراط: وأحسب أن الإله كان يعرف ذلك وشاء أن يكون حقًا خالق سرير حقيقى لا صانعًا معينًا لسرير معين، فخلق سريرًا هو هذا السرير الطبيعى الواحد بالذات.

غلوكون: يبدو ذلك.

سقراط: أنسميه إذنْ « صانع طبيعة هذا الشىء » أو اسمًا يشبه ذلك؟

غلوكون: نعم، هذا صحيح ما دام أنه هو الذى خلق فى الطبيعة هذا الشىء وسائر الأشياء.

سقراط: ماذا نقول عن النجار، أنسميه صانع السرير؟

غلوكون: نعم.

سقراط: وهل تسمى المصور كذلك صانعًا وخالقًا من هذا النوع؟

غلوكون: كلا ولا ريب.

سقراط: إذن ما منزلته من السرير؟

غلوكون: أحسب أننا يمكن أن نسميه محاكى ما يصنعه الآخران.

سقراط: حسنًا، أنْ تدعوه محاكيًا لما ابتعد عن الطبيعة ثلاث مرات.

غلوكون: لا شك فى ذلك [42].

وهكذا يشبه أفلاطون فى النص السابق عمل الرسام أو المصور بهذه العملية التى يدير فيها الإنسان مرآة من حوله ليصنع منها مظاهر وخيالات للأشياء. فإذا ما رسم الفنان كرسيًا فهذا الكرسى مرتبة ثالثة من حيث الوجود، إذ أن هناك أولاً فكرة الكرسى كما صنعها الذهن الإلهى، وهناك ثانيًا الكرسى المادى الذى يصنعه النجار، وثالثًا مظهر الكرسى أو صورته كما يرسمها الفنان، ومعنى ذلك أن العمل الفنى لا يحاكى المُثـُل الثابتة للأشياء، ولا يصنع أشياء فعلية كتلك التى نراها فى العالم الواقعى، وإنما يحاكى مظاهر لهذه الأشياء الجزئية فحسب، فالفنان إذن أبعد ما يكون عن « الخلق » بل إنه أقل مرتبة من الصانع ذاته، لأن الصانع على الأقل يأتى لنا بأشياء فعلية أمّا الفنان فيحاكى تلك الأشياء الفعلية التى أنتجها الصانع، وهكذا يرتبط نقد أفلاطون هذا للفن بنظريته فى المُثـُل وتكون الأعمال الفنية فى نظره أقرب إلى الظلال التى هى أدنى مراتب الوجود وأبعد الأشياء عن الحقيقة [43]، والقول بالمحاكاة هنا يستتبع القول بالمفارقة، فالمُثـُل موجودة خارج المحسوسات.

ويخبرنا أفلاطون تارة بأن الإله هو صانع تلك المُثـُل حتى مُثـُل المصنوعات، وتارة أخرى يقول إنه الخير الذى به نعرفها. فهل الإله هنا فى « الجمهورية » هو « الخير »؟.

إن الإجابة على هذا التساؤل تقتضى أن نحلل ماهية ذلك المثال المدعو « مثال الخير» الذى يصفه أفلاطون بأنه كالشمس مصدر للنمو والضوء الذى ينير الأشياء. وقد حاول هيدجر تحليل ماهية هذا المثال فقال إنه باعتبار الخير مثالاً (ايديا) فهو الظاهر، وهو بهذا الاعتبار أيضًا واهب الرؤية وهو المرئى ومن ثمّ القابل للمعرفة. إن

---

(42) أفلاطون، الجمهورية، الكتاب العاشر (595 عن ترجمة شامبرى فى طبعة بودية) ونقلها إلى العربية أحمد فؤاد الأهوانى، وراجعها على اليونانية الأب قنواتى، وهى منشورة بكتاب الأهوانى، أفلاطون، ص 159 – 164.

وراجع أيضًا: الترجمة العربية لمحاورة « الجمهورية »، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا (596 – 597 – 598)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م، ص 549 – 553.

(43) فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، الدراسة، ص 162.

مثال الخير فى مجال المعرفة هو الذى يحقق كل ظهور، ولهذا أيضًا فهو فى نهاية الأمر الرؤية المرئية، ولذلك فمن شأنه أنه لا يكاد يرى (إلاّ بالجهد الجهيد).

وتترجم كلمة «تواجاثون» بتعبير يبدو مفهومًا فى ظاهره وهو «الخير». وأغلب مَنْ يستخدمون هذا التعبير يخطر على بالهم معنى «الخير الأخلاقى» الذى يوصف بهذه الصفة لأنه يتفق مع القانون الأخلاقى. ولكن هذا المعنى يحيد عن الفكر اليونانى وإن كان أفلاطون نفسه بتفسيره «للاجاثون» على أنه مثال، هو الذى أوحى بالتفكير فى «الخير» تفكيرًا أخلاقيًا، كما جعل المتأخرين يسيئون تقديره فيجعلونه « قيمة ». ففكرة القيمة التى نشأت فى القرن التاسع عشر وترتبت على المفهوم الحديث للحقيقة هى آخر خلف «للاجاثون» وأضعفه، وبقدر ما تتغلغل «القيمة» والتفسير من خلال «القيم » فى ميتافيزيقا نيتشه على هذه الصورة المطلقة التى عبّر عنها بعبارته « قلب جميع القيم » بقدر ما نعدّ نيتشه نفسه ـ الذى غابت عنه كل معرفة بالأصل الميتافيزيقى «للقيمة» ـ أشد الأفلاطونيين تطرفًا عبر تاريخ الميتافيزيقا الغربية. والسبب فى هذا أن نيتشه قد اعتبر أن القيمة هى الشرط الذى وضعته «الحياة نفسها» لا مكان «الحياة»، وبهذا فهم ماهية «الاجاثون» فهمًا بعيدًا عن كل تحيز أو حكم مسبق وقع فيه أولئك الذين يلهثون وراء المسخ الذى يسمونه «القيم الصادقة فى ذاتها»[44].

ولو شئنا أن نفكر فى ماهية «المثال» من وجهة النظر الحديثة واعتبرناه «إدراكًا» أى (تصورًا ذاتيًا) لوجدنا فى مثال الخير أو فكرته، «قيمة» معينة فى ذاتها، لها بالإضافة إلى ذلك « فكرة » أو« مثال ». وهذا المثال يستلزم بطبيعة الحال أن يكون أعلى المُثُل، لأن كل شىء فى الحياة يتوقف على اتباع الخير. وطبيعى أن يضيع كل أثر للماهية الأصلية « لمثال الخير» الأفلاطونى فى إطار هذا التفكير الحديث [45].

(44) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة د. عبدالغفار مكاوى، فصل «نظرية أفلاطون عن الحقيقة»، 337.
(45) نفسه، ص 338.

إذ يدل « التواجاثون » (الخير) فى المفهوم اليونانى على ما يصلح لشىء أو يمنح غيره الصلاحية. وكل « ايديا » (مثال) أو منظر شىء ما، هو الذى يسمح برؤية ما يكون عليه (أوكينونة) موجودًا ما. وعلى هذا فإن « المُثـُل » هى التى تجعل الشىء صالحًا لأن يظهر على ما هو عليه وبهذا يمكن أن يكون له كيان. إن المثل هى موجودية كل موجود. ومن ثمّ فإن ذلك الذى يجعل كل مثال صالحًا لأن يكون مثال المُثـُل على حد تعبير أفلاطون، هو الذى يمكن لظهور كل ما هو كائن فى كل ما يتبدّى منه للنظر، فماهية المثال تكمن فى أنه هو علة إمكان الظهور والصلاحية له وهذا الظهور هو الذى يكفل رؤية (الموجود) فى منظره (الذى يبدو عليه)، ومن أجل هذا كان مثال المُثـُل هو واهب الصلاحية على الإطلاق، أى الـ « تواجاثون » وهذا الأخير هو الذى يتيح الظهور لكل ما يظهر، ولهذا كان هو نفسه الظاهر بحق، أى أشد الموجودات ظهورًا [46]. ولهذا فقد سمى أفلاطون « الاجاثون » أشد الموجودات ظهورًا.

ويضيف روس Ross فى تحليله لهذا المثال، إن مُثـُل كل الفضائل ستكون مدينة بوجودها ومعقوليتها لمثال الخير، ولأجل هذا فمثال الخير « يفوق الوجود جلالاً وعظمة ». وهذا يعطيه مغزى أكثر اتساعًا من مغزاه الأخلاقى الذى نعرفه. فهو يصفه - كما أشرنا من قبل - بأنه واهب موضوعات المعرفة جميعًا حقيقتها، وواهب كل مَنْ يعرفها قوة المعرفة. ومن هنا يصبح من الصعب تتبع معناه، وأى تأويل له، لابدّ أن يكون ظنيًا تخمينيـًا Conjectual [47].

ولعلّ هذه الصعوبة فى تحديد المعنى النهائى لهذا المثال وما قصده أفلاطون فعلاً به، تجعلنا نؤجل قليلاً إجابتنا على ذلك التساؤل الذى طرحناه بصدده عن مدى علاقة هذا « المثال » بالإله الأفلاطونى، هل هو نفسه الإله أم هو مجرد مثال من المُثـُل التى ابتدعها الإله !!، ونستمر فى دراسة نظرية المثل وما طرأ عليها من انتقادات إثر الصعوبات التى واجهها أفلاطون بصدد نظرية المشاركة التى تدور

(46) مارتن هيدجر، نفس المرجع السابق، ص 339 - 340.

(47) Ross (S.D.), Op. Cit., pp. 43-44.

مناقشتها فى « بارمنيدس »، التى تعد تصويرًا للأزمة التى عاناها أفلاطون فى معالجته لتلك المشكلة التى نتجت عن تصور « المُثُـل » كما ورد فى « فيدون » و « الجمهورية » [48].

فقد بدأ أفلاطون يواجه كثيرًا من المشكلات المترتبة على افتراض أن المُثُـل مفارقة للجزئيات ووجه نقده لفكرة المشاركة participation وكان أهم ما وجه لفكرة المشاركة هو السؤال عن كيف يشارك المثال فى المحسوسات، هل يوجد بأكمله فى كل الأشياء التى يشير إليها؟ أم يشارك بجزء منه؟ ولما كان كلا الفرضين مستحيلاً لانتفاء الكثرة والقسمة عن المثال، فقد أخذ يبحث عمّا إن كان يمكن أن نتصور المثال فكرة فى عقل ما، ولكن المثال موضوع للأفكار وليس عقلاً أو عملية تعقل، أمّا القول بأن الأشياء تحاكى المُثُـل فقد ظهر أنه قول يفضى إلى عدد لا نهائى من المشكلات، لأنه إذا كان الأصل والصورة متشابهين فلابدّ أنهما يفترضان صفة مشتركة بينهما وهذه الصفة المشتركة تفترض مثالاً جديدًا، والنتيجة أن المشاركة لا يمكن أن تُفسّر على أساس المشابهة [49].

وبالإضافة إلى المشكلة الناتجة عن علاقة المُثُـل بالجزئيات المحسوسة تثير محاورة « بارمنيدس » مشكلة لم يضع لها أفلاطون حلاً نهائيًا إلا فى محاورة « السفسطائى » وهى تتلخص فى السؤال عن العلاقة بين المُثُـل وبعضها، أى كيف يمكن للمثال الواحد أن يختلف وأن يتشابه وأن يتصل بغيره من المُثُـل وهل هو مُثُـل الواحد البارمنيدى؟

يجيب أفلاطون على هذا السؤال بأن الوجود العقلى لا يمكن أن يتخذ صفات الواحد البارمنيدى، فلا الواحد المطلق ولا الكثرة المطلقة يفسران الوجود، كما أنه لا يمكن للسكون المطلق ولا للحركة المطلقة أن ينسبا للوجود، ومن ثم فقد

(48) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 223.
(49) أميرة حلمى مطر، تقديم ترجمتها العربية « لثياتيتوس » لأفلاطون، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م، ص 10.

بدأ أفلاطون يراجع من جديد المذاهب المثالية الميتافيزيقية النافية للكثرة والحركة، كما بدأ يراجع من جهة أخرى المذاهب الحسية التى تسلم بالكثرة والحركة المطلقة، فهو لم يوافق بارمنيدس أبا المثالية فى استبعاد عالم الظواهر على أنه وهم مطلق، كما لم يوافق بروتاجوراس وهيراقليطس فيلسوفا النسبية والتغير على القول بأن الحقيقة توجد فى عالم المحسوسات الدائمة السيلان. وإذا كانت محاورة بارمنيدس تتضمن نقده على المذهب الأول فقد جاءت محاورة « ثياتيتوس » لتقدم نقده على المذهب الثانى [50]، وإن كنا لا نجد فى هذه المحاورة إشارة مباشرة إلى المُثُل فإن السبب فى هذا أنها قد كُتبت - كما يرى روس - بعد الجزء الأول على الأقل من « بارمنيدس » وليس بعد ذلك بمدة طويلة. ففى محاورة « بارمنيدس » قدم أفلاطون كما أشرنا انتقادات هامة على نظرية المُثُل وهذا ما جعله يتحول فى « ثياتيتوس » إلى فحص عمق الأساس الذى بُنيت عليه تلك النظرية، فافترض أن المعرفة موجودة، وأنها مختلفة تمامًا عن الإحساس أو الحكم. وهذا ما يجعلنا نحس بقراءة ما بين السطور بوجود تقدم ملحوظ فى وجهات نظره [51]. إذ أنه يعيد الأسس التى عليها تبقى نظريته موجودة حقيقة، فمن أجل أن يبقى الاعتقاد بأن هناك اختلافًا تامًا بين الإحساس والمعرفة، وأن المعرفة تحتاج لكائنات كاملة وليست متصورة بالحس، نجده يقدم فى « ثياتيتوس » برهانه الأخير والأكثر اتقانـًا للتفرقة بين الإحساس والمعرفة، وتبقى نظريته أيضًا وبنفس الطريقة حين يتحدث بوضوح فى محاورة « طيماوس » عن اعتقاده فى وجود ذلك الاختلاف التام بين المعرفة والحكم الصادق، وهذا ما أكده كذلك ببرهان دقيق متقن فى « ثياتيتوس ».

وهكذا نرى أنه بينما لا تهتم هذه المحاورة بالميتافيزيقا، بل بنظرية المعرفة، نجدها تقدم البرهان القوى الذى يستخدمه أفلاطون فى أى مكان لتأسيس نظريته

(50) أميرة مطر، نفس المرجع، ص 10 - 11.

(51) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 101.

الميتافيزيقية [52].

وتتجه المحاورة التى تليها، محاورة « السفسطائى » إلى تأكيد ذلك البرهان الأخير، وحل بعض الإشكالات التى فجرتها سابقتها، إذ أنها تبحث فى ربط المُثُل بعضها بالبعض الآخر، أو فيما يسمى بالمشاركة بين المُثُل فيعرض فيها أفلاطون للأجناس العليا للوجود كالحركة والسكون والوجود، وينتهى من بحث هذه الأجناس إلى اكتشاف جنسين آخرين هما، ذات الشىء و« غيره »، أى الذاتية والغيرية (الاختلاف)، فهذه الأجناس هى المثل الحقيقية كما يعرضها أفلاطون فى « السفسطائى » [53]. فالحركة والسكون تشتركان فى الوجود، دون أن يكون الوجود لا حركة ولا سكون، وعلى هذه القضية يرتكز مبدأ تشارك الأجناس [54]فى حين أن كلام أفلاطون عن الوجود جعله بجملته شيئًا جامدًا، ونبذ كل نشاط منه، وبالتالى نبذ كل حياة وروح عنه، ومن ثم كل وجدان وكل فكر. ولعلّ انتهاء أفلاطون فى هذه المحاورة إلى ما يُسمى « بالوجود الكلى » أو عبارة « الموجود الشامل والكامل من كل الوجوه » يشير بالضبط إلى جملة الوجود تلك. وهى موازية بدقة لعبارة « طيماوس » (31 ب) « الحى الشامل الكامل من كل الوجوه » إن لم تكن وإياها واحدة وحدة ذاتية، فكما أن الحى فى ملئه وكمال ذاته هو مجموعة كل الأحياء المعقولين وكذلك الوجود فى ملئه وكماله هو مجموعة كل أشكال وأنواع الوجود [55].

والواضح أن أفلاطون فى القسم الأكبر من هذه المحاورة كان مشغولاً بتعريف الوجود الحقيقى، ومجابهة تلك النظريات الفيزيقية الأخرى، وهذا يبدو من تساؤل السفسطائى كيف يبدو هذا العالم الظاهر السفلى كنتيجة للصور الفائقة عن الحس التى ليس بها حركة ولا تغير؟

---

(52) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 103.

(53) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 230.

(54) أوغست دييس، تقديمه لترجمته الفرنسية « السفسطائى » لأفلاطون، ترجمها إلى العربية فؤاد جرجى برباره، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة 1969م، ص 38.

(55) نفس المرجع السابق، ص 43.

والحق أن أفلاطون لم يعدل فى هذه المحاورة عن تعليمه المألوف ليتخذ له نظرية روحية صرفة بشأن الوجود، إلاّ أنه نجح فى اجتياز الخط الخطير الذى تكلّم عنه فى « ثياتيتوس » ولم يشأ أن يكون لا أسير من يجمدون « الكل » ولا أسير مَن يحركون كل « موجود » حتى الأشياء الجامدة اللامتحولة، وشقّ طريقه نهائيًا بين هيراقليطس وبارمنيدس [56].

ويتضح ذلك من خلال ما يدور فى « السفسطائى »، إذْ يقول الغريب:

« فالضرورة تحتم إذن على الفيلسوف، لا سيما المكرم للعلم والفهم والعقل، بسبب هذه الأمور بالذات، أن لا يقبل أن الكل برمته راكد جامد، إذ قال بذلك أصحاب المُثُل من كل ناحية، وإنما عليه أن يصرّح مقتنعًا فى ذلك منية الأطفال، أن الوجود والكل برمته ينطوى على الأشياء اللامتحركة والمتحركة معا.

تياتيتوس: « كلامك فى منتهى الصحة » [57].

ويستمر أفلاطون فى تطوير نظريته عن المَثَل فى « طيماوس » بربطها بنظريته الكونية كما ربطها بنظريته المعرفية والميتافيزيقية فى المحاورتين السابقتين، فحديثه فى « طيماوس » عن « الحى بالذات » من الثابت ـ كما يقول ريفو Rivaud ـ أنه حديث عن عالم المثل عينه، وهذا فى نظر ريفو أمر واضح إذ أن « طيماوس » مبنية برمتها على وجود عالم المثل، وقد يستحيل فهمها أو يكاد إذا انقطعنا فترة عن قبول وجودها. والنصوص القائلة بذلك متوفرة جدًا مما يجعل المرء يدهش من إعراض عدد كبير من المفسرين المعاصرين المجيدين عن التقيد بها أو من إساءتهم فهمها، فنحن نقرأ فى « طيماوس » أن الصانع ينظم العالم المنظور وعيناه تحدقان بالنموذج الأمثل فى عالم المُثُل [58]. وكأن أفلاطون يريد بما أورده فى « طيماوس » أن يؤكد أنه يمكن تقديم شىء من التفسير الأكثر إحكامًا للعلاقة بين الروح المحركة والمخططة

(56) أوغست دييس، نفس المرجع السابق ص 44.

(57) أفلاطون ، السفسطائى، (249 d)، الترجمة العربية، ص 154.

(58) البير ريفو، تقديمه لترجمته الفرنسية لمحاورة « طيماوس » لأفلاطون ترجمها إلى العربية فؤاد جرجى بربارة، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ص 49، 1968.

لعالم المُثُل والعالم المادى الذى تشكله وتحكمه، ففيها نلتقى بهيئة هذا الصانع الإلهى a divine Craftsman الذى يكون روح وجسد الأشياء المادية تبعًا لذلك النموذج الذى يتأمله فى عالم المثل. وهذا الصانع يُعد رمزًا لروح أو نفس تقوم بوظيفتها الكونية، إنه تأمل معقول وسام للمثل ولهذا فهو يحرك وينظم كل الأشياء المادية لغاية خيرة، والغاية خيرة لأن الصانع خير (59).

والملاحظ أن التعبيرات التى تستخدم ههنا لوصف النموذج وتعيينه هى حرفيًا عين التعبيرات التى استعملها أفلاطون فى « فيدون » لتحديد عالم المُثُل كحقيقة ثابتة، بل قد عنى هنا أيضًا فى « طيماوس » بأن يقدم لها دليلاً مقتضبًا يتفق مع أحد البراهين التى تلجأ إليها المدرسة الأفلاطونية لإثبات وجود تلك الكائنات الثابتة غير المتحولة، وذاك الدليل هو الدليل المستمد من ضرورة العالم المطلق الكامل. فإن لم توجد صور أزلية فليس هناك أيضًا علم مطلق. وأكثر من ذلك ليس هناك حتى ولا ظن يستحق الثقة، فلا يبقى سوى مزاعم قلقة خدّاعة لأن الاستدلال يمت بعلّته إلى الأشياء التى يفسّرها، فيصعب أن يؤكد المرء بصورة قاطعة أقوى من هذا وجود نظام علوى غير محسوس وكمال يفوق الأشياء الدنيوية، ومن هنا يمكننا اعتبار « طيماوس » برمتها تطبيقًا متواصلاً لنظرية المُثُل (60).

ويتضح ذلك من خلال النظر فى مناقشته لمشكلة طبيعة المحل فى « طيماوس »، إذ أنها مرتبطة فى الصميم بمشكلة وجود الصور أو المُثُل الأزلية، وفى الواقع إن مسألة أصل العناصر قد طُرحت فى « طيماوس » مرتين، أولاً بعبارات عامة وذلك قبل التساؤل عن وجود المحل ثم من جديد وعلى وجه أدق بعد الشروح المتعلقة بالمحل، وعندئذٍ يتساءل أفلاطون هل هناك صور مطلقة أو مُثُل للعناصر، أو بصورة أعم هل توجد مُثُل؟

ويجيب بتدليل ملخص ولكن فى غاية الوضوح على واقعية المُثُل، كل المُثُل، وليس مُثُل العناصر فقط، أن المثل موجودة لأننا نملك موهبة خاصة

(59) Armstrong (A.H.), Op. Cit., pp. 47-48.

(60) البيرريفو، نفس المرجع السابق، ص 50.

تطلعنا عليها، وهذه الموهبة هى إدراكنا العقلى بأن المثال موجود، إذ يلزم هذه المعرفة الثابتة غير المتزعزعة المحفوظة لقليل من الناس المستنيرين موضوع يماثلها. وحقيقة المُثُل موضوع المعرفة أنها متحولة نظير تلك المعرفة، إذ أنها لا تغير شكلها ولا تولد ولا تفنى، ولا تقبل أبدًا عنصرًا ما آتيًا من مصدر آخر، إنها غير خاضعة لإدراك الحواس (61).

وفى محاورة « فيليبوس » نجد تطورًا آخر فى تلك النظرية، إذ نلمح تأثر أفلاطون فيها بنظرية الأعداد الفيثاغورية وبها أمل أفلاطون فى عرض منظم ومفصل لعالم المُثُل، فقد أودعت طريقة الفيثاغوريين فى تنمية التصورات طبقًا للأعداد إليه نفسها، فرمز للمثل المفردة بالأعداد المثالية، فعناصر المثل هى اللامحدود والمحدود مشابهة للمبادئ المعروضة للعالم الحسى فى « فيليبوس »، إذ أن اللامحدود له هنا مغزى الفراغ المعقول Intelligible space، والواحد جعله أفلاطون مساويًا لمثال الخير، الذى نبعت منه كل المثل الأخرى كالأنساق المتدرجة من المشروط إلى شرطه (62). فالمثال إذن هو المحدود Peras والمحسوسات غير محدودة apeiron. ومما يدل على أن أفلاطون قد اتجه نحو الرياضيات ونحو نظرية أن المثل أعداد أنه رأى أننا يجب أن نلتمس فى المحسوسات التى من نوع واحد طبيعة واحدة وأن نبحث عن هذه الطبيعة دائبين، وما دامت هذه الطبيعة ملازمة للشىء سينتهى البحث بالظفر بها، وهذه الطبيعة عبارة عن نسبة رياضية ثابتة تخضع لمقياس محدود مثل الصحة والموسيقى والجمال وغير ذلك مما يخضع لنسبة رياضية هى مزيج من المحدود واللامحدود (63)، وقد جعل أصناف الموجودات تبعًا لهذا أربعة: اللامحدود والمحدود والمزيج من المحدود واللامحدود والعلّة أو السبب، وقد اختلف المحدثون حول هذه المسألة: فى أى الأجناس الأربعة للوجود لابدّ للمُثُل أو الصور العقلانية أن تنتظم؟ ومنهم من قال إنه الرابع أي علة المزيج ومنهم من رجح

(61) نفسه، ص 99 - 100.

(62) Windleband, Op. Cit., pp. 203 - 204.

(63) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 120.

أنه الثالث أى النسبة أو المزيج بين المحدود واللامحدود ومنهم من ذهب إلى أنه الثانى أى المحدود، وقد جاء هذا الخلاف لأن أفلاطون لم يتحدث هنا عن المثال بل عن اللذة والحكمة، أيهما أفضل، فاللذة من الصنف الأول أى اللامحدود والعقل من الصنف الرابع لأنه علّة المزيج بين المحدود واللامحدود (64).

وحل هذه الإشكال الذى اختلف حوله المفسرون يجعلنا نتساءل هل طرح المشكلة على هذا النحو يُعد طرحا مقبولاً؟

واعتمادًا على معطيات « فيليبوس » ذاتها، نجد الأقرب إلى الحقيقة أن نعد المحدود واللامحدود والمزيج والسبب مُثُلاً أو صورًا عقلية، بما أنها هى ذاتها أجناس أو أنواع من الوجود، ولكل من هذه الأجناس طبيعة وضرب من الصور، وفى الوقت نفسه وحدة فكرية منطقية يُرد إليها الشتات المتفرق. وهذا الشتات المتفرق إمّا كثرة محسوسة فردية وإما كثرة أنواع وهذه الكثرة أو تلك، تشترك فى صورة واحدة، وتتقبلها فى ذاتها، ولو على درجات متفاوتة. ولم لا يكون « اللامحدود » فى « فيليبوس » جنسًا معقولاً، كما هو « الآخر» أو « الغير» فى « السفسطائى »! ففى « السفسطائى » كما فى « فيليبوس » نجد حلول أجناس فى المحسوسات، وحلول أجناس فى أجناس (65). ومن ثم يحق لنا أن نعد اللامحدود والمحدود أجناسًا عقلية، تشترك فيها الأنواع مباشرة، وهى عقلية مثلها. وتشترك فيها المفردات المحسوسة بوجه غير مباشر، ومثل هذا يمكن أن يُقال على العلة أو السبب الذى يشترك فيه كل ما هو فاعل فى العالم المحسوس ويشترك فيه قبل كل شىء، العقل الأسمى الذى

---

(64) نفسه، ص 121. وانظر كذلك: أوغست ديــيس، تقديمــه لترجمتــه الفرنــسية لمحـــاورة « فيليبوس » (الفيلفس) لأفلاطون، نقلها إلى العربية فؤاد جرجى بربارة، دمشق، منــشورات وزارة الثقافة، 1970، ص 127 وما بعدها.

(65) انظر: أفلاطون، السفسطائى (253 ثم 247 – 248)، الترجمة العربية، ص 164 – 165، ص 148 وما بعدها.
وانظر أيضًا :
Diés (A.), Définition de L'etre, Paris, 2. ééd. 1932, p. 315.

يمزج الكل اللامحدود لينشئ منه انسجامًا كونيًا [66].

وإذا كان صحيحًا أن وظائف اللامحدود والمحدود والسبب أو العلة والمزيج تلبث عمومية جدًا، فهل هى أعم من وظيفة ما هو عين ذاته ومن وظيفة الآخر فى « السفسطائى » ومن وظيفة الخير فى « فيليبوس »؟ وسواء كانت هذا أو ذاك فلا شيء يمنعنا فى ذلك من أن نرى فى « أجناس الوجود » الواردة فى « فيليبوس » أجناسًا عقلية أو مُثُلاً أو صورًا [67].

ومن ثمّ لا نأسف على إعراض أفلاطون عن مساعدتنا ولو بتلميح قليل الخفاء أو كثيره فى اكتشاف السر العظيم. فإن لم يستطع هذا أو ذاك من الأجناس أن يفسح للمُثُل مكانًا أمينًا فذلك لأن بعض المفكرين قد حاول أن يحلها فى أحد الأجناس دون غيره بصورة جازمة [68].

وإذا أخذنا بهذا التحليل الذى اعتبر هذه الأجناس الأربعة مُثُلاً أو صورًا يمكن للأنواع المشاركة فيها مباشرة، والجزئيات المفردة مشاركة غير مباشرة، يمكننا الحديث عن مشاركة المحسوس فى المعقول دون انقسام المعقول أو تعدده، وتصبح العلاقة بين الشيء والمثال على غير ما رأيناه من قبل فى « فيدون » و« الجمهورية »، من أنها علاقة علّة بمعلول، مما يوضح لنا كيف أن المواقف الفلسفية لأفلاطون فى « اقراطيلوس » و« مينون » و« فيدون » و« الجمهورية » قد عملت على إثارة أزمة شك عنيفة تحددت معالمها فى « بارمنيدس » مما دفع بأفلاطون - وهو يتلمس الحلول - إلى تعديل موقفه كما واضح فى « فيليبوس » حيث اتجه إلى الرياضة للتعبير عن مشاركة المحسوس فى المعقول، وقد تمّ هذا التطور فى مذهب أفلاطون بطريقة تدريجية وانتهى إلى نتائجه المنطقية فيما صاغه من آراء شفوية [69].

(66) أوغست دييس، تقديم « فيليبوس » الترجمة العربية، ص 129 - 130.
(67) أوغست دييس، نفس المرجع السابق ص 130.
(68) نفسه، ص 130 - 131.
(69) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 235.

فمنذ حوالى ألفين وثلاثمائة عام، ألقى أفلاطون محاضرة شهيرة موضوعها كان فكرة الخير [70]، وقد نقلها لنا أرسطو، وميّز على أساسها عند أفلاطون بين الأشياء المحسوسة والمُثُل والمتوسطات الرياضية، ولكنه - أى أفلاطون - يضيف إلى هذه الأنواع الثلاثة للموجودات نوعًا رابعًا من الموجودات تأتى بعد الأعداد أو المُثُل وهذه الموجودات هى أقل فى الدرجة من الأعداد المثالية وتتضمن ماهياتها « الامتداد » مثل « مثال الخط المستقيم ». وقد جعل أفلاطون لهذه الأطوال المثالية مبدأ ماديًا هو صور « الكبير والصغير » المتعددة، وبالنسبة للخط المستقيم نجد الأطوال والأقصر كمبدأ مادى له، وبالنسبة للسطح نجد العريض والضيق، وبالنسبة للحجم نجد العميق والسطحى. وقد جعل أفلاطون أيضًا لهذه الأطول المثالية مبدأ صوريًا، فالاثنين مبدأ الخط المستقيم والثلاثة مبدأ السطح والأربعة مبدأ الحجم. ويشير أرسطو أيضًا إلى أن أفلاطون يتكلم عن « الحى بالذات » أي العالم المثالى، نموذج العالم المحسوس، وهذا العالم المثالى مؤلف من مثال « الواحد » بالإضافة إلى الطول والعرض والعمق المثاليين [71].

وعلى هذا نستطيع أن ننظم الوجود حسب آراء أفلاطون الشفوية ابتداء من الواحد، وبإضافة الثنائية إلى الوحدة تتكوّن مجموعة الأعداد المثالية، ثمّ تلى تلك الأعداد المثالية الأطوال المثالية، وبعد هذه الأطوال المثالية التى تتضمن الطول والعرض والعمق المثالية توجد المُثُل التى كان يشير إليها أفلاطون فى محاوراته، وبعد هذه المثل تأتى المتوسطات الرياضية أو المُثُل الرياضية، وهى فى مرتبة وسطى بين المُثُل والمحسوسات. وعلى هذا فإن لدينا « الحى بالذات » وهو العالم المثالى، وله مبدأ صورى وهو الواحد ومبدأ مادى وهو الثنائى اللامحدود. أو يمكن أن نقول أيضًا إن هذا العالم يشتمل على نوعين من المُثُل الرياضية: النوع الأول هو

(70) Whitehead (A.N.) Essays in science and philosophy, New York, philosophical Library, 1948, p. 75.

(71) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 240.

الأعداد المثالية وفى قمتها الواحد، وهو مثال الخير ثمّ مبادئ الأجسام المثالية الهندسية وهى الطول والعرض والعمق المثالية [72]، وهذا « الحى بالذات » هو صورة مثالية للعالم المحسوس، ويربط بين العالمين ما يسميه أرسطو ـ نقلاً عن محاضرات أفلاطون الشفوية ـ بالموجودات الرياضية المتوسطة التى تؤدى وظيفة هامة فى التقريب بين المحسوس والمعقول وذلك عن طريق التدّرج فى التجربة، والاحتراس من الانتقال المفاجئ من طبيعة المحسوس إلى طبيعة المعقول المتغايرتين كما حدث فى المحاورات وكان سببًا فى إثارة الأزمة بين بارمنيدس وسقراط حول نظرية المشاركة، ولكن الشىء الوحيد الذى يبدو قلقًا فى هذا التنظيم المتدرج للمُثُل عند أفلاطون هو صلة ما يسميه بالمثال ـ الذى يضعه فوق المتوسطات الرياضية وتحت الأطوال المثالية ـ بالتنظيمات المثالية التى يضعها فوقه.

وعلى أية حال فإن هذا التنظيم الجديد للعالم عند أفلاطون قد أدّى إلى ظهور فكرة الصدور عند أفلوطين التى كان لها أبلغ الأثر فى الفكر الفلسفى فى القرون الوسطى، وقد خفى على الكثيرين أن هذه الفكرة نتيجة حتمية لما عُرف من آراء شفوية لأفلاطون [73].

وقد امتدّ تأثره بالرياضيات فى نظريته عن المُثُل ـ بالإضافة إلى آرائه الشفوية إلى آخر محاوراته « القوانين » التى تحتوى الشكل الأخير لفلسفته، وتظهر تلك المحاورة تقدمًا فى بعض وجوه فلسفته وفى البعض الآخر انحرافًا فى وجهات نظره حول الحياة والعالم. ورغم أن التطور الأخير لنظرية المُثُل المرتبط بالواحد من الأعداد وما نعرفه عن طبيعة هذا التطور نجمعه أساسًا من « الميتافيزيقا » لأرسطو ـ كما أشرنا ـ إلاّ أننا، رغم أن الجانب التأملى لنظرية المُثُل لا نجد له أى اثر فى « القوانين »، نجد أن أفلاطون قد وجد فيها دون شك الجانب العملى للقيمة التى نسبها إلى الرياضيات معززًا بإمكانية التطبيق، تطبيق العدد والقياس على دوران

(72) نفسه، ص 240 - 241.
(73) نفسه، ص 241.

السماء وتنظيم الحياة الإنسانية، وفى هذه العودة إلى مبدأ الأعداد نجد تراجعًا أكثر منه تقدمًا إلى التجريد فى المنطقى الأكثر عمقا والذى من طبيعته أنه أرفع من العدد الحسابى والشكل الهندسى (74).

ولعلّنا الآن نتساءل بعد سرد تطور نظرية المُثُل خلال محاورات أفلاطون ودروسه الشفوية: هل كان أفلاطون موفقًا فى عرضها، وهل استطاع بالفعل تفادى ما يمكن أن يوجه إليها من انتقادات أم أنه قد أخفق فى أحكامها ولم يُوفّق فى عرضها؟

الحق أن الناقد الأفلاطونى الذى يأخذ بالمعالجة العقلية لتلك النظرية، يميل إلى وجهة النظر التى تعدها خطأً بسيطًا فى فلسفة أفلاطون، ويفترض أصحاب هذه المعالجة أن أفلاطون أصبح يعتقد فى ذلك، ولو كان قد فعل هذا فى نظرهم لكان تطور فكره يلخص باختصار أو ربما بطريقة أفضل، تطور الفلسفة فى هذا القرن.

ففى محاورة « فيدون » و« المأدبة » و« الجمهورية » وغيرها، نجد اتفاقًا عامًا على أنه قد قرر وجود الكليات Universals exist، وأن كلاً منها مستقل عن العقل وعن الأفراد التى تشارك فيها، وأن أسماء معينة تسمى تلك الكليات التى هى مسميات لها. وباختصار فإن نظرية المثل (الصور) فى تلك المحاورات الوسطى، كانت نظرية لواقعية الكليات، وهى نظرية، شبيهة وصورة طبق الأصل للنظريات الواقعية التى اشتهرت فى السنوات المبكرة من هذا القرن.

ولكن أفلاطون فى « بارمنيدس » قد طرح هذه النظرية للنقد ـ كما أشرنا ـ واعتقد المفسّرون المتحمسون أن هذه الانتقادات كانت صحيحة وأن أفلاطون قد سلّم بصحتها. ولو كان هذا حقيقيًا بالفعل، لُعدَّت « بارمنيدس » إشارة لنقطة تحول فى فكره، وهو تحول يمكن أن يعين اتجاهه (75). ولكن هذا لم يحدث إذ أن أفلاطون ـ

(74) Jowett (B.), Introduction of his translation to "Laws" Dialogues of Plato, Vol. V. (The Laws). Third Ed., Oxford University press, London, 1931, ccxi.

(75) Allen (R.) His Introduction to "Studies in Plato's Metaphysics", Edited by him; pp. X.xi.

كما رأينا ـ قد ردّ بنفسه على هذه الانتقادات وحاول تفنيدها وحل الصعوبات المترتبة عليها فى محاوراته التى تلت « بارمنيدس » وبالذات فى « السفسطائى » و« فيليبوس »، وأكدّ أنه قادر على تغيير اتجاهه وتطوير فكره حينما ربط فى « فيليبوس » ومحاضراته فى الأكاديمية بين المُثُل والأعداد واستفاد من هذا فى تطبيقاته، فى نظريته الكونية فى « طيماوس » وفلسفته الأخلاقية فى « فيليبوس »، وفى فلسفته السياسية ونظرياته الإلهية والفلكية فى آخر محاوراته « القوانين ».

ولعلّ تمسك أفلاطون بنظرية المُثُل إلى هذا الحد، هو الذى جعل بعض الفلاسفة المعاصرين يوجّهون النقد الدائم إليه، حتى أن برجسون H. Bergson يلومه على عدم استطاعته النزول من تلك القمم التى يحلو له أن يقيم فيها، إذ أن أفلاطون فى نظره قد أهاب بالفيلسوف أن يتجه إلى عالم المُثُل، وهنالك بين المفاهيم المجردة يطيب له المقام، يثير بينها الخلاف ثمّ يصلحها طوعًا أو كرهًا، ويقوم فى هذا الأفق الممتاز بدور الدبلوماسى، ويتردد عن الاتصال بالواقع ووقائعه، عاليها فضلاً عن دانيها، من أمثال الأمراض العقلية، فكأنه يخشى أن تتسخ بها يداه (76).

ويتحسّر برجسون على عدم استطاعة العلم الاستفادة من أفلاطون فيقول: إن النظرية التى كان يحق للعلم أن ينتظرها هنا من الفلسفة، النظرية المرنة القابلة للتكامل، المنطبقة على جملة الوقائع المعروفة، لم تنشأ الفلسفة أو لم تستطع أن تقدمها إليه (77).

وعلى العكس من موقف برجسون من أفلاطون ونظريته فى المثل، نجد موقف كارل بوبر K. Popper وهو أحد الوضعيين المناطقة الذى يُعدّ أشهر اتجاه فلسفى علمى فى هذا القرن ـ الذى يقرر أن هناك ارتباطًا لا ينفصم بين المشكلات الفلسفية والعلمية، فكثير من النظريات العلمية نجد لها جذورًا فلسفية، وكثير من

(76) هنرى برجسون، الطاقة الروحية، محاضرة « النفس والجسم » التى ألقاها فى أبريل 1913م، ترجمة سامى الدروبى، القاهرة، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر 1971م، ص 35.
(77) نفسه، ص 35.

النظريات الفلسفية يكون أساسها علميًا، ويضرب بوبر مثلاً على ذلك بنظرية المُثُل الأفلاطونية، إذ يؤكّد أنها لا يمكن أن تُفهم فهمًا صحيحًا تامًا إلاّ إذا فهمناها فى ضوء العلم الإغريقى السائد آنذاك، وبالذات العلم الفيثاغورى، إذ أنها فى نظره ذات صلة وثيقة بنظريات الفيثاغوريين العلمية، والتى كانت أيضًا وعلى نفس المستوى ذات صلة بالنظرية الذرية عند لوقيبوس وديمقريطس (78).

وعلى أى حال، فإن ما يهمنا الآن من هذه النظرية، هو بيان كيف ارتبطت فى مراحل تطورها المختلفة بنظرية أفلاطون فى الألوهية؟

(78) Popper (K.), Conjectures and Refutations, pp. 75 - 76.

الفصل الثانى

الألوهية وعلاقتها بعالم الطبيعة

لا شك أن تصور أفلاطون للكون قد ارتبط لديه بتصوره للألوهية وذلك لدوافع كثيرة تتضح كلها فى واحدة من أهم محاوراته التى اختلف الباحثون حول قيمتها الفلسفية، هى محاورة « طيماوس »، التى يعتبرها البعض مجرد أسطورة لا تعبّر عن آراء أفلاطون الفلسفية الصحيحة (1)، وهم رغم ذلك يقدرونها لما كان لها من قوة التأثير فى عصور التاريخ، فقد أثّـرت أبلغ التأثير فى العصور الوسطى لأنها كانت الوحيدة التى ترجمت إلى اللاتينية. وبعضهم يقدّرها لما قدمته من تفسير لبعض آراء أفلاطون التى وردت فى محاورات أخرى، لا لأهمية ما تحويه من تأملات حول العالم الطبيعى لأن تلك التأملات كانت رياضية مشوقة بالنسبة لأفلاطون لا بالنسبة للحقيقة الفعلية للعالم الطبيعى (2).

ونحن نخالف هؤلاء وأولئك فيما ذهبوا إليه، لأن « طيماوس » تقدّم لنا جانبًا هامًا من فكر أفلاطون لم يقدمه فى أى من محاوراته الأخرى، فقد عالج المشكلات السياسية، الأخلاقية، الدينية، الجمالية مختلطة فى كل محاوراته، وبقيت المشكلات الخاصة بالعالم الطبيعى، موجد هذا العالم، كيفية وجوده وتركيبه. وقد أفرد لمعالجة كل هذا محاورته هذه.

وإذا كان أفلاطون قد رأى أن يجيب على تلك المشكلات الخاصة بالعالم الطبيعى بالأسلوب القصصى فهذا راجع إلى أنه أراد أن يدلل على أن العالم

---

(1) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الترجمة العربية، ص 234.

(2) Dickinson(G.Lowis), Plato and his dialogues, London, George Allen and Unwin LTD., 1931, p. 73.

المحسوس لا يوضع فى قضايا ضرورية، إذ ليس أمام العقل البشرى إلاّ الظن والتشبيه[3]. وأعتقد أنه لم يكن أمام أفلاطون إلا أن يبسط لخياله العنان كى يتصور كيف نشأ هذا العالم وكيف يتحرك وعلّة وجوده وحركته، وما دام الأمر غير مؤكد ولا يدخل فى إطار العلم الحقيقى فإنه لا يُعبَّر عنه إلاّ بذلك الأسلوب. ومن ناحية أخرى فإن أفلاطون كان مغرمًا بشكل عام بذلك الأسلوب المليء بالأساطير والتشبيهات التى يخترعها ليقرب الفكرة أحيانًا وليعمقها ويعطيها مدلولات أبعد أحيانًا أخرى.

وعلى أى حال فقد أنطق أفلاطون « طيماوس » الفيثاغورى بقصة التكوين هذه لأنها قائمة لديه على مبادئ عقلية رياضية. والحق أن حديث أفلاطون فى « طيماوس » يُعدّ مثالاً لنزعته التوفيقية ومقدرته النسقية، فقد أخذ فيها بالعقل الذى قال به انكساجوراس، وبين عيب المذهب الآلى، وأقام الغائية على أساس متين ثم استبقى الآلية فى الكليات والجزئيات، حتى فى الظواهر الحيوية كالاغتذاء وحركة الدم والتنفس والشيخوخة والموت، وصور الأجسام جميعًا مركبة من نفس العناصر متمشية على نفس القوانين لا يميز فى ذلك من ديمقريطس إلاّ أن هذه الآلية خاضعة لتدبير الصانع يفرض عليها غاياته من خارج، فتحققها هى بوسائلها الخاصة، أى بحركة تلك الأشياء الهندسية التى للعناصر.

وأخذ أفلاطون صفات العالم عن الإيليين، وبالأخص عن اكسينوفان، فجعله واحدًا كرويًا متناهيًا حيًا عاقلاً، ولكنه استبقاه حادثًا متغيرًا وأضاف الثبات والضرورة للعالم المعقول. ونبذ رأى الطبيعيين فى الأجرام السماوية وانحاز إلى العقيدة القديمة القائلة « إن كل ما هو سماوى فهو إلهى » وأقامها على افتقار الحركة الدائرية إلى محرك عاقل، فحصل بها على حلقات فى سلسلة الموجودات، وأمكنة لخلود النفس الإنسانية.

وأخذ التناسخ عن الفيثاغوريين ومع أنه أضاف الإحساس إلى النبات إلاّ أنه قد

(3) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 83.

قصر التناسخ على الحيوان، وكان الفيثاغوريون يمدونه إلى جميع الأحياء، وبنى عليه فكرته الغريبة فى التطور النازل من الرجل إلى المرأة إلى أدنى أنواع الحيوان تبعًا للخطيئة ونقص العقل فكان أمينا لمبدأه « أن النقص تضاؤل الكمال » [4].

فالكون لدى أفلاطون إذن كالشىء المدرك تمامًا، فهو يمتلك العلّة والنفس، إذ أن العمل الأول للصانع Demiurge فى خلقه للعالم هو خلق النفس كمبدأ لحياة الكل، فنفس العالم يجب أن تكون ذات وحدة ذاتية، تتمثل حركتها ووعيها فى صورتها ذات القدرة المحددة. إنها هى الرابطة بين المثال والشىء المحسوس. وهى تمتلك تلك الكيفيات المتناقضة كالذاتية Sameness والغيرية otherness[5].

ويُقال أحيانا إن الصانع كائن أسطوى زائد، وهو مجرد تضعيف لروح العالم، لكن الحقيقة أن أفلاطون ليس لديه ما يدفعه لافتراض نفس كلية للعالم، وصانع إلهى سام بدون أن يكونا ضروريين لإيجاد العالم كما نراه [6]، فليست « طيماوس » هى المحاورة الوحيدة التى تظهر فيها فكرة الصانع، ففى محاورة « الجمهورية » [7] نجد: « صانع الإحساسات » artificer of senses و « صانع السماء » artificer of heavens، وفى « السفسطائى » نجد: « هل يجب أن نعزو إيجاد هذه الأشياء والإتيان بها إلى الوجود إلى شىء خارج اللاوجود، إلى صانع أو مخترع إلهى مقدس ولا شىء آخر» [8]. وفى « السياسى »: نجد: « أن العالم الذى وجد فى آن واحد بواسطة قوة خارجية مقدسة تستقبل الحياة المنعشة والخلود من يد متجددة لصانعها »، تلك اليد التى وصفت مؤخرًا كصانعها وأبيها ـ فى « طيماوس » ـ التى نجد فيها أن الإله قد سُمى بالصانع (المخترع) والأب لكل الأعمال [9].

(4) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 86 - 87.

(5) Windleband, Op. Cit., p. 220.

(6) Ross (S.D.), Op. Cit., p. 127.

(7) انظر: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية (596)، ص 549 - 550.

(8) انظر: أفلاطون، السفسطائى، الترجمة العربية (265هـ، 270 أ).

(9) Ross (S.D.), Op. Cit., pp. 127-126.

وفى « فيليبوس » يقرر أفلاطون أن ما يتراءى لنا فى السماء من نظم الأفلاك والكواكب الرتيبة المعقدة يكفى للتدليل على أنها يجب أن تكون صادرة عن عقل إلهى، ويؤكد أن الحكماء يتفقون على أن العقل هو « ملك » هذا الكون وأنه سيد هذه الأرض، فهو علّة وجود عناصر الموجودات الرئيسية وهو الصانع المنظِّم لكل شىء، وهو الذى يرتب السنوات والفصول والشهور، فهو إذن جدير بأن يسمى بالعقل وبالحكمة، وإلى جوار هذا العقل توجد نفس كلية [10]، ويقول سقراط معلِّقًا على حديث ابروترخس عن ضرورة وجود علّة لهذه الأشياء فى « فيليبوس »: « إن طبيعة الصانع لا تختلف فى شىء إلاّ بالاسم عن طبيعة العلّة، والصانع والسبب قد يُقال بحق عنهما أنهما واحد » [11].

وأعتقد أننا قد لاحظنا من ذلك أن تصور أفلاطون لصانع العالم موجود فى محاورات عديدة له غير محاورة « طيماوس »، إلاّ أن تصوره للكون وفلسفته الكونية لم ترد لديه إلاّ فى « طيماوس »، ومن هنا تأتى أهميتها فى نظرنا ـ كما أشرنا من قبل. ولذلك فمن الضرورى أن نعرف الآن كيف تصور أفلاطون العالم فى « طيماوس »؟

إن نقطة البداية فى العلم الطبيعى عنده هى محاولته تفسير التغير أو الصيرورة البادية فى الكون، فقد لاحظ أن كل متحرك لابدّ أن يفترض محركًا ولمّا كان المتحرك من صفاته أنه مادى، فقد أصبحت أول شروط المحرك عنده هى تجرده من المادية، لذلك فقد انتهى إلى أن المحرك والعلة فى حركة الطبيعة هى النفس اللامرئية وهى التى عرفها فى محاورة « فايدروس » بأنها المبدأ الأول الذى لا يستمد حركته من أى مبدأ سابق عليه والتى منها يستمد الوجود كله حركته، فهى الحركة الأولى أو الحركة التى تحرك ذاتها ثم تهب الوجود كله حركته المستمرة الأبدية [12].

ولّما كان العالم حسب معطيات « طيماوس » كرويًا مستديرًا كامل الاستدارة،

---

(10) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 209 – 205.
(11) أفلاطون، فيليبوس، الترجمة العربية (26 أ)، ص 206.
(12) أميرة حلمى، نفس المرجع السابق، ص 197 – 198.

وذلك على العكس من محاورة « الجمهورية » التى تتركنا بإزاء هذه الصفة حائرين مترددين، نجد نصوص طيماوس لا تدع مجالاً لذلك الشك، فأفلاطون لا يكتفى فيها بأن يؤكّد فى حزم كروية العالم برمته، بل يقبل ضمنـًا أن الأرض نفسها تجارى شكل الكل، وقد احتلت منه موقع المركز [13]، مما جعل أرسطو يستوحى دائمًا فى كتاب « السماء » استنتاجات « طيماوس » [14]، التى يقول فيها أفلاطون على لسان طيماوس الفيثاغورى موضحًا صفات العالم لديه:

« إن تنسيق العالم وانشاءه قد استوعب كلاً من العناصر الأربعة بجملته، لأن منشئه قد أنشأه من النار بأسرها، ومن الماء برمته، وكذلك الهواء والتراب. ولم يدع خارج العالم ولا ذرة واحدة ولا أية طاقة من أحد تلك العناصر وهذه كانت نواياه، أولاً لكى يكون العالم حيًا شاملاً متكاملاً فى غاية التكامل، مؤلفًا من كامل الأجزاء. وعلاوة على ذلك، لكى يكون واحدًا فريدًا إذ لم يتبق ما يمكن أن ينشأ عنه عالم آخر مماثل. أخيرًا، كى لا يشيخ ولا يعقل، معتبرًا أن عوامل الحرارة والبرودة وكل العوامل الأخرى ذات المفاعيل العنيفة، إذا حدقت من الخارج بجسم مركب ودهمته فى آناء غير مؤاتية فهى تفككه وتجلب له الأمراض والهرم، وتؤدى به إلى البوار والدمار. ولهذه العلة وبسبب هذا التفكير، هندس الله العالم وجعله فريدًا وشاملاً متكاملاً عن جميع أجزاء العناصر طرا، لا يهرم ولا ينتابه داء. وقد أعطاه الشكل الملائم المجانس. فقد يليق بالحى المزمع أن يضم فى ذاته جملة الأحياء، شكل ينطوى فى ذاته على كافة الأشكال بلا استثناء. ولهذا آتاه شكلاً كرويًا، يبعد مركز قطره إلى سطحه بعدًا متساويًا من كل الجهات وأداره تدويرًا وجعله أكمل الأشكال وأشبه شىء بذاته وهو الشكل الكروى » [15].

ومولد العالم لدى أفلاطون فى « طيماوس » ممثل فى فرض تدخل العقل والضرورة فى آنٍ واحد والضرورة مرتبطة برباط أزلى بكل وجود معقول، وضرورى

(13) أخذ أفلاطون هنا بالاعتقاد الخاطئ الذى كان سائدًا آنذاك بأن الأرض وليست الشمس هـى مركز الكون وقد تابعه أرسطو فى هذا.

(14) البيرريفو، مقدمته للترجمة الفرنسية لمحاورة "طيماوس" الترجمة العربية، ص 89 – 90.

(15) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية، (32 – 33 ط–)، ص 217 – 218.

بمعنى ما لا يستطيع الشيء أن يكون بدونه أو ما ينجم عن طبيعة الشيء الخاصة ولا يمكن أن يفارقه. مثال ذلك الطبيعة البشرية فهى إذا وجدت تشمل رغبات لا مفرّ منها وبدونها لا يستطيع جوهر الإنسان أن يتحقق فهذه الضرورة المرتبطة بالماهية لا تقاوم وتُفرَض على الآلهة أنفسهم، ولا يمكن أن تُفسَّر تفسيرًا تامًا بمفهوم الخير وحده، لأنها فى الواقع تتعلّق بتعدد الماهيات، ويحد هذه الماهيات بعضها بعضًا، فالضرورة تفرض ضربًا من الضرورة المنطقية [16].

هذا ويضيف أفلاطون أحيانًا إلى هذه الضرورة المنطقية، شكلاً آخر من الضرورة صادرًا عن فعل عضوى من إرادة الآلهة، فتدخل العلّة الضرورية لا مفرّ منه حيثما نلقى كثرة من الحدود القابلة أن تؤلف كلاً واحد، ومن ثمّ لابدّ أن تحصل حتى ضمن عالم المثل و « الحى بذاته » بفعل الضرورة إذ لا يستطيع لا « المتعدد » ولا « الواحد المفرد » أن يوجدا كل على حدة بصورة مطلقة وإنما عليهما أن يختلطا طبقًا لقوانين منتظمة ليؤلفا كونـًا واحدًا [17].

وتبرز هنا نقطة خلاف بين المناقشات التى دارت فى « الجمهورية » وما يدور هنا فى « طيماوس »، إذ أن الأخيرة تبحث لتؤسس طبيعة فريدة للعالم بتأسيس تفرّد المثال Form، ولكن تفرّد المثال أُسِس بنفس الطريقة التى كانت فى « بارمنيدس ». فقد فُسِّرت العلاقة بين المثال وحالة من حالاته كالعلاقة بين الكل والجزء كنوع من الاشتمال أو التضمن، ولكنه يقبل أن يكون نوعًا من العلاقة بين الأصل والصورة التى تنتشر فى أجزاء المحاورة [18]. وهذا يدعونا إلى التساؤل عن نوع العملية التى يولج بها الصانع النظام فى الصيرورة؟ فنجد أنها عملية لا ينتج عنها خلق كائن جديد ولا أى مادة جوهرية، إنها تنظم فقط الحى المحسوس على غرار الحى المعقول [19]، فالصيرورة التى يُعنى أفلاطون بنسبتها إلى العالم الفيزيقى تتضح من حديثه كما لو كانت قد

---

(16) البيرريفو، نفس المرجع السابق، ص 92 – 93.

(17) نفسه، ص 93.

(18) Nerlich (G.C.), Regress Arguments in Plato, An essay in “mind”.

(19) البيرريفو، نفس المرجع السابق، ص 93 – 94.

أتت للوجود فى وقت لاحق على حال عدم النظام، بواسطة الصانع الإلهى [20]، وقبل الاستطراد فى وصف هذا الصانع ودوره فى العالم، يجب أن نعرف على - ضوء ما سبق ـ طبيعة ما أسماه أفلاطون بالمحل »، وكيف يوجد مكان متميز عن الصور وعن الصيرورة معًا؟

فلو افترضنا قبول أفلاطون وجود مكان فارغ نظير مكان الذريين، للزمه أن يدخله فى بناء روح العالم أو قبة السماء. والحق أنه لم يفعل ذلك لأن قبة السماء موجودة فى « طيماوس » قبل أن يولد « المحل ». فلا يستطيع المحل إذنْ أن يكون واقعًا بين رتبة المثال أو الصيرورة ومَنْ فى منزلتهما. وإذا كان للمحل مبدؤه وأساسه فى عالم المثل فإننا نجد بين الصور الصرفة فراغًا حقيقيًا أو مكانـًا غير رمزى، وعلى النقيض من ذلك فإنه لا يوجد فى عالم الطبيعة مكان لا نهاية له تأتى الأشياء المحسوسة وتنتظم فيه. وعلى ذلك لا يمكن إدراك المحل مباشرة لا فى عالم المُثـُل ولا فى عالم الأجسام، ذلك لأنه ليس له سوى وجود مستمد عابر يتمثل فى كونه غير مدرك فى أغلب الأحوال. وهذا ما يجعل عرض أفلاطون متسمًا بالغموض. وعلى هذا فالبرهان على وجود « المحل » لا يمكن أن يكون منطقيًا فحسب لأنه يدور حول ماهية يُضاف إليها وجود تدركه الحواس، كما أنه لا يُستَمد من الخبرة لأن الخبرة لا تستطيع أبدًا أن تكشف لنا حقيقة المحل فى ذاته. ومن ثمّ فإن أهم خاصية لذلك البرهان على وجود المحل هى كونه هجينة وحلاً وسطًا بين القياس والحس [21].

وإذا كانت تلك مشكلة تخص إدراكنا لذلك « المحل » أو « المكان »، فإن هناك مشكلة أخرى فى « طيماوس » خاصة بمن صنع هذا « المكان ». فالمحاورة لم تتضمن أية محاولة لبيان صنع الإله للمكان. والأمر مختلف بالنسبة للزمان، فلم يكن الزمان وفقًا لما جاء صراحة فى هذه المحاورة مُسَلّمة لفعل الخلق الذى قام به الإله، إنه من

---

(20) Cornford (F.M.), Plato's Cosmology, London, Routledge and Kegan Paul LTD., fourth impression, 1956, p. 25.

(21) البيرريفو، نفس المرجع السابق، ص 94.

بين الأشياء، التى خلقها ومن ثم ينبغى أن يكون خلقه وفقًا لنموذج ما، وهذا يعنى أنه ينبغى أن يكون مطابقًا لظاهرة ما من العالم المعقول، إنه قد ظهر إلى الوجود كما قال « طيماوس » فى نفس الوقت الذى ظهر فيه عالم الطبيعة، ومن ثمّ لم يظهر فى أى عهد خالٍ من أحداث الزمان قبل الخلق. ولم يكن الخلق ذاته حادثًا فى الزمان. إنه فعل أبدىّ وليس حادثًا عابرًا. ولقد خلق الزمان ـ كما ذكر فى تعبير معروف وإنْ كان يتميز بصعوبته ـ كصورة متحركة للأبدية، فما الذى يعنيه ذلك؟

إنه يعنى أولاً: أن الزمان ظاهرة من ظواهر العالم الطبيعى والمادى وكل شىء فى هذا العالم متضمن فى العملية العامة الخاصة بالتغير. ومن ثمّ يكون الزمان متضمنًا فى هذه العملية، فهو يمر أو ينقضى. وثانيًا: أن كل شىء فى هذا العالم صورة مطابقة لشىء ما من العالم المعقول، ومن ثمّ ينبغى أن يكون الزمان صورة منقولة عن العالم المعقول، وتطابق مرور الزمان فى العالم الحسى (22).

ولكن ما هو هذا الشىء الذى يطابقه؟ إن هذا الشىء لا يمكن أن يكون لا زمانًا لأن اللازمان سلب محض ومن ثمّ فإنه يكون عدمًا. ومن الواجب أن يكون هذا الشىء موجبًا، إن هذا الشىء الموجب هو الأبدية لا بمعنى غيبة الزمان فحسب، ولا بمعنى مقدار لا متناه من الزمان بالطبع، ولكن بمعنى حالة من الوجود لا تتضمن أى تغير أو حدوث شىء ينقضى لأنها تحتوى كل شىء ضرورى لها فى كل آنٍ من وجودها (23).

وكان أول وأقدم إنتاج للصانع هو روح العالم أو النفس الكلية الكونية وهى أيضًا نفس إلهية. ولكن ما هى منزلتها من الإله الذى ركبها؟ وهل هى وهو شىء واحد كما أكدّ ذلك البعض ـ كما سنرى ـ أم هى خاضعة له؟ وهل تأتى بعده فى مراتب الماهيات كما قد يأتى هو نفسه بعد مثال الخير؟

---

(22) كولنجوود، فكرة الطبيعة، الترجمة العربية، ص 86.

وانظر أيضًا: عبدالرحمن بدوى، الزمان الوجودى، لبنان، بيروت، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، 1973م، ص 56.

وانظر كذلك: برتراندرسل، نفس المرجع السابق، ص 236.

(23) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص 87.

الواقع أن تعاليم « طيماوس » لا تنطوى على علم لاهوت منتظم متكامل، ومن ثمّ فهو قابل لأن يُفسَّر طبقًا لاستعداد كل شارح على أنه ضرب من نظرية الانبثاق أو صنف من عقيدة الخلق غامضة بل وغير واضحة المعالم. ويبدو أن إيماءات مختلفة قد تقاطعت فى فكر أفلاطون هنا دون أن يعرف أو يريد أن يتخذ منها موقفًا صريحًا. فروح العالم تبرز أولاً فى « طيماوس » كمبدأ حركات الكون المنتظمة، والروح فى نظر أفلاطون هى فعلاً سبب الحياة العام، وتتجلى الحياة دومًا فى حركات موجهة بانتظام إلى غاية معينة. وبفضل « روح العالم » يكون مرورنا من تلك الاعتبارات النظرية إلى وصف الحقيقة الحسية وصفًا واقعيًا، وهكذا يمر أفلاطون مباشرة من علم اللاهوت إلى علم الفلك والفيزياء [24]. ولا تقتصر مهمة « روح العالم » أو « النفس الكونية » على مجرد تحريك الكون، وإنما يرجع إليها الفضل فى إقرار هذه الحركة واطرادها على نحو ثابت منتظم، لذلك ينبغى تصور هذه النفس على أنها عاقلة بل أقرب أن توصف بأنها عقل إلهى.

وأهم ما ورد فى « طيماوس » بهذا الصدد هو إدخاله فكرة الإله الصانع الذى صنع هذا الكون وصنع له نفسًا كونية مدبره، فجاء هنا بازدواج فى فكرته عن النفس الكونية الأولية التى هى العلّة فى حركة الكون ونظامه، الأمر الذى جعل بعض المفسّرين لفلسفة أفلاطون يقول بإله متعال وآخر مباطن للكون. والأرجح أن أفلاطون لم يقصد هذا التفسير إذْ لا نجد فى محاوراته الأخرى ما يثبت هذه النظرية. وإنْ وجدنا عنده نوعًا آخر من ثنائية المبادئ عندما جعل للخير نفسًا وللشر نفسًا خاصة فى محاورة « القوانين » مما جعل الكثيرين يجزمون بتأثره الكبير بالشرقيين الفرس والفيثاغوريين [25].

وقد خلق حديث أفلاطون عن هذه النفس الكونية مشكلات كثيرة أهمها، هل هناك هوية بين هذه النفس والإله الصانع؟

---

(24) البيرريفو، نفس المرجع السابق، ص 55.

(25) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 198 - 199.

ولعلّ أصوب ما يُقال فى هذه المشكلة، أن الإله الصانع وتلك النفس الكونية التى ذكرها فى المحاورات الأخرى على أنها العلّة الأولى فى حركة الكون شىء واحد، وأمّا التمييز بينهما فلا يعنى أكثر من الإشارة إلى المظاهر المتنوعة لنشاط النفس الإلهية. ولا يظهر للنفس الكونية فى « طيماوس » أي وظيفة هامة فى حين يُنسب للإله الصانع مهمة تكون العالم ونفوس الكواكب والأرض وهى التى تشاركه مهمة تكوين نفوس البشر والكائنات الحية الأخرى، ولذلك يبدو أن افتراض نفس كونية بجانب الإله الصانع هو افتراض زائد عن الحاجة [26].

أمّا عن مهمة الإله الصانع فى « طيماوس » فلا تصل إلى حد خلق المادة من العدم، فالإله هنا عبارة عن صانع، ولم تكن أفعاله الخلاقة على أية حال أفعال خلق مطلق [27] لأنها تسلّم بوجود شىء آخر غيرها، هو النموذج الذى صُنع العالم على غراره. وما دام قد حدث تراجع عن فكرة خلق الإله خلقًا مطلقًا أو حرًا بعد القول بأنه قد صنع العالم بالرجوع إلى نموذج سابق له فى الوجود، وفى ذلك لن تحدث أية خسارة ولن يحدث أى تناقض فى القول إذا قيل بأن الإله قد صنع العالم من مادة سابقة له فى الوجود، ولو سلّمنا بوجود النموذج أو الصورة قبل حدوث فعل استنساخه، سيصح القول أيضًا بسبق وجود المادة لأن المادة والصورة متضايفان. ولو تصورنا وجوب سبق صورة لهذا الشىء قبل صنعه سيتحتم التسليم منطقيًا بسبق وجود مادته كذلك، وبذلك سيتم تصور فعل صنع الشىء أمرًا مساويًا للقول بفرض صورة معينة على مادة معينة [28].

---

(26) Field, The philosophy of plato, p. p. 130.

نقلاً عن أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السابق، ص 199.

(27) انظر بالتفصيل فى مناقشة هذه المشكلة، الفصل الأول من الباب الثالث الذى سنعقده عن « نظرية الخلق » عند أفلاطون.

(28) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص 90.

وانظر فى ذلك بالتفصيل Taylor (A.E.), Op. Cit., pp. 441 - 442.

وكذلك: أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، ص 130.

وعلى أى حال فقد كان دافع الإله الصانع فى تنظيمه لهذه المادة الأولية هو طيبته وميله إلى الخير وعنايته بهذا العالم وتنظيمه، غير أن هذه العناية الإلهية عند أفلاطون لا تساوى فكرة العناية فى الأديان السماوية ولا العناية التى تصورها الفلاسفة الرواقيون فيما بعد إذ تصوروا أن العقل الكونى يتدخل فى تدبير كل صغيرة وكبيرة وتوجيه كل شىء بحسب حكمته، لأن العناية الإلهية عند أفلاطون إنما تتلخص فى تحقيقها النموذج المثالى فى المادة المحسوسة بقدر الإمكان، فالمادة التى صُنع منها العالم كانت تتحرك حركة عشوائية غير منظمة تحركها القوى الآلية غير العاقلة أو ما اسماه أفلاطون « بالعلّة الآلية ». ويفسّر هذا النقص الذى يبدو فى العالم المحسوس بأنه يرجع إلى معارضة هذه القوى المادية الآلية غير العاقلة لعمل الصانع، ففى المادة عنصر معارض للعقل وهذه المعارضة الصادرة عن طبيعة المادة هى التى يسميها أفلاطون بالضرورة، وارتباط المادة بالضرورة لم يكن يعنى عند أفلاطون أي ضرورة علّية كالتى نعنيها حينما نتحدث عن الارتباط الضرورى بين العلّة والمعلول، وإنما على العكس كان أفلاطون ينظر إلى المادة على أنها شىء يقاوم بطبيعته كل نظام وكل معقولية بل امتدّت هذه النظرة إلى المادة على أنها شىء يقاوم بطبيعته كل نظام وكل معقولية بل امتدت هذه النظرة إلى المادة إلى أرسطو فيما بعد. وكذلك انتهى أفلاطون فى دراسة الطبيعة إلى إثبات فاعلية الآلهة والنفس فقدّم الأسس الأولى لبناء المذهب الروحى والتأليه الكونى [29].

فقد اعتقد أفلاطون فى ألوهية الكون ككل، وفى ألوهية الأجسام السماوية وقدّم ما يوحى بإقامة العبادة لهذه الآلهة العلوية السماوية، على الرغم من أنه لم يقل لا فى « طيماوس » ولا فى أى مكان آخر، أن الصانع يمكن أن يكون موضوعًا للعبادة، فهو لم يكن ذا صورة دينية، إذ أنه لا يتساوى مع الإله الواحد فى التوراة الذى كان موضوعًا للعبادة من البشر بالإضافة إلى أنه كان خالقًا للعالم من عدم [30].

(29) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 200 - 202.

(30) Cornford (F.M.), Op. Cit., p. 35.

وعلى الرغم من ذلك فقد أنتج أفلاطون ـ على حد تعبير كورنفورد ـ الخطة البديلة للخلق بواسطة المخترع الإلهى، فالعالم كالعمل الفنى يُصمم طبقًا لغرض معين. فالصانع جزء ضرورى من النظام، رغم أن النظام المعقول للعالم قد صوِّر كعملية للخلق فى الزمان. وهذه لديه نقطة هامة، فليس هناك مجال للتفضيل عند التحليل، إذ أن تشييد العالم دفعة واحدة أو تشييده جزءًا جزءًا لا يمكن أن يكون أكثر من شىء محتمل لأن الطبيعة المتغيرة لأشياء العالم لا يمكن تنقيحها أو تعديلها إلى طبيعة ثانية وصادقة صدقًا مطلقًا [31].

ولعلّه قد اتضح لنا من تلك الخطة المنسقة التى قدّمها أفلاطون ـ والتى استعملها الإله الأفلاطونى الواحد فى « طيماوس » فى تخطيطه للعالم ـ نصف مفتاح ذلك العلم الغامض الذى يصّر عليه أفلاطون دون أن يستطيع تقديمه بوضوح[32].

والحق أن هذا الميل لتخطيط الطبيعة قد نشأ عند أفلاطون قبل أن يكتب « طيماوس »، فقد تحدث قبل ذلك عن العالم المعقول، عالم الحياة والضياء، مصدر الوجود والماهية، هذا العالم المثالى الذى يتربّع فى قمته مثال الخير بالذات، شمس الوجود المعقول، الذى هو فى نظره العنصر الإلهى الوحيد، ولذا كان اعترافه بتدخل التدبير الإلهى فى الطبيعة يُعدّ تسليمًا منه بأن عالم المُثُل لا يختص وحده بالصنعة الإلهية، بل إن عالم الطبيعة ـ كما أوضحنا من قبل ـ يشارك على قدر وجوده المادى فى هذه الصفة [33]. حتى أن هذا دعا بعض المفكرين إلى التساؤل، ألا يمكن القول بوجود هوية بين المصدر اللامتغير للتغير والصور؟ ومن الواضح أن أفلاطون قد أجاب على لسان « طيماوس » ورأى استحالة ذلك، فقد رأى وجود إله بالإضافة إلى عالم الصور المعقولة، ولكن إذا ما سألنا عن علّة ذلك، لم نجد لدى أفلاطون إجابة،

---

(31) Ibid., p. 31.

(32) Brumbaugh (R.S.), Plato on The One, New Haven, yole University press, 1961, p. 204.

(33) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 205 – 206.

لكن أرسطو قد أوضح بعد ذلك السبب وكانت إجابته هى أن الصور ليست مصدر التغير فكل ما تقوم به هو تنظيم التغيرات التى تبدأ فى موضع آخر عن المصدر الفعّال للحركة والحياة فى العالم، ولن يكون هذا المصدر سوى فاعل أفعاله ليست أحداثًا، إنه فاعل أبدى ليس جزء من العالم الطبيعى؛ إنه شىء أوضح اسم له ـ على حد تعبير كولنجوود ـ هو الله [34].

ويرى كوبلستون، أنه من الصعوبة بمكان أن ننكر أن أفلاطون فى « طيماوس » يتحدث عن الصانع كما لو كان هو العلّة الفعّالة للنظام فى العالم، لأنماط الموضوعات فى هذا العالم، بعد ذلك النموذج من الصور الذى يعدّ علّة مثالية تحتذى. وعلى هذا فإن الصور أو المُثُل تبدو متميزة تمامًا عن الإله الصانع، فالصور ليست خارج الأشياء فقط بل أيضًا خارج الإله. ورغم أن كوبلستون يرى أن لغة أفلاطون فى « طيماوس » تتضمن ذلك التفسير، إلاّ أن هناك أسبابًا تجعله يعتقد أن الصانع فى « طيماوس » مجرد فرض وأن تأليه أفلاطون لا يبرأ من النقد، فمبادئ أفلاطون فى محاضراته ليست هى ما قدمه فى محاوراته، أو أن ما عبّر عنه فى محاضراته لم يكن يظهر فى المحاورات إلاّ بالكاد [35].

فعلى الرغم من أنه يسلّم أن الروح والعقل يخصان الحقيقى، إلاّ أنه لا يبدو ممكنًا فى نظره التأكيد على أن العقل الإلهى Divine Reason هو محل المُثُل، وهذا يجعل من الجائز فعلاً ـ فى نظر كوبلستون ـ أن أفلاطون قد أثبت أن الصانع لديه رغبة مُعبّر عنها بأن « كل الأشياء الخيّرة سوف تأتى ساعية بقدر ما تستطيع ليمكنها من أن توجد وجودًا شبيهًا بوجوده ذاته »، « وأن كل الأشياء ستكن خيرة ». وهذه عبارات تبين أن الفصل بين الصانع والمثل يعد أسطورة [36]. فهناك علاقة بينهما ولكن ما نوع هذه العلاقة؟

(34) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص 89.

(35) Copleston (F.), Op. Cit., pp. 195-196.

(36) Copleston (F.), Op. Cit., p. 217.

لقد عرضنا أن محاورة « طيماوس » لم تقل أن الصانع قد خلق المُثُل أو أنه هو مصدرها، وصوّرت المُثُل مميزة عن الصانع، ولا يبدو واضحًا فيها وضوحًا جازمًا هل هما قد وجدا معًا أم لا، ولذا فلابد أن نحترس فى القول بأن أفلاطون قد قال بضرورة وجودهما معًا [37]. علاوة على ذلك، فلو أن القبطان Captain والإله God الموجودين فى الخطاب السادس هما الصانع Demiurge أو العقل الإلهى Divine Reason فماذا يكون الأب Father؟ ولو أن الأب هو الواحد The One ـ ومن ثمّ فلا يمكن أن يُنظر إليه على أنه والهيراركية الكاملة للمثل أنها أفكار للصانع[38] ـ فما علاقته بتلك المسميات الأخرى؟

من الواضح أن أفلاطون فى « طيماوس » يتحدث ـ كما يتبين من نصه ومن تحليلات الشرّاح ـ عن عدة آلهة، فهناك الإله الصانع نفسه وهناك خدّامه المنحدرين عنه أو ما يسمون بالآلهة الثانوية، وآلهة الكواكب الثابتة والأرض والكواكب السيارة، وأخيرًا آلهة الأسطورية الشعبية. والتساؤل هنا يتلخص حول ماهية كل تلك القوى الإلهية وعلاقتها بعضها بالبعض الآخر وأخيرًا علاقتها بعالم المُثُل؟

يقول ألبير ريفو: بما أن « الحى بذاته » يحوى بالضرورة نموذج كل الحقائق الواقعية، ألا ينبغى عليه فى هذه الحالة أن يحوى نموذجًا للألوهية نفسها؟ وهل يكون لدينا فى هذه الحالة نوعان من الآلهة نوع مثالى ونوع محسوس؟

لا ينبئنا أفلاطون عن ذلك فى أى مكان محدد بطيماوس، ولكنه فى مقطع غريب يميز بين الآلهة المرئية أي الكواكب وبين الآلهة الذين يستطيعون عندما يطيب لهم أن يظهروا للعيان مع أنهم فى الغالب يلبثون محتجبين عن الأبصار، فهل يزدوج العالم هكذا فيكون هناك عالم تعمل فيه الآلهة المنظورة وعالم تسود فيه القوى غير المنظورة؟

---

(37) Ibid., p; 217.
(38) Ibid.

إنه حل غريب يصعب علينا تصوره، وإن كان الصانع لا يختلف عن مثال الخير وعالم المُثُل وإن لم يكن هناك إلهان أعليان الواحد فوق الآخر، فهل يمكن أن يكون الصانع غير مثال الخير نفسه؟ وفى هذه الحالة ألا يخرج المثال عن عزلته الفائقة عن الحس ليتدخل فى التحول بالذات فى صورة الصانع؟

إن الشرّاح قد أفاضوا فى معالجة هذه المشاكل، وبالإضافة إلى ما قدمنا من تحليلاتهم، نجد أنه بينما يدمج أغلبهم ولا سيما زيللر Zeller الصانع بمثال الخير، يؤكّد غيرهم، وبروشار Brochard فى طليعتهم، أن الصانع هو نفسه مركب من المُثُل وأنه من ثمّ لا يعود إلى مثال الخير وأن النموذج يبقى دومًا متميزًا عن الواقع الذى يصوغه الصانع على شبهه [39].

والحق أنه يستحيل أن يستخلص المرء من النصوص حلاً متماسكًا، ففى مواضع كثيرة لا يتميز الصانع إلاّ بصعوبة عن مثال الخير، وفى مواضع أخرى يبدو مثال الخير أسمى من الإله نفسه الذى لا ينقطع عن تأمله وعن الاقتداء به فى أفعاله [40].

ويكفى أن ننظر فى أنواع الأنفس (الروح) الموجودة فى « طيماوس »، للتدليل على مثل تلك الاشكالات، إذ أن « طيماوس » يميز ثلاث لا بل أربع أرواح مختلفة، فهناك أولاً المبدأ الذى لا يموت فى الحيوان المائت (النفس) وقد صوّره الصانع نسه ليودعه بعد ذلك فى أيدى الآلهة الثانوية المكلفة بصوغ الأجسام الحية[41]. وهذا المبدأ على الرغم من كونه غريبًا عن الجسد، إلا أنه يتحكم مع ذلك فى بنيانه لأن وظيفة الجسد الجوهرية هى أن يخدم المبدأ الروحى بمثابة عجلة له[42]. والحال أن العنصر الغير مائت من الروح البشرية مماثل كل المماثلة لروح العالم. إذ أنه كروى مثلها وينطوى نظيرها على دائرة « الشىء فى ذاته » ودائرة

(39) البيرريفو، نفس المرجع السابق، ص 52 - 53.

(40) نفسه، ص 53.

(41) انظر: أفلاطون، طيماوس 41 d، 42 a، 43 a. d. e.

(42) أنظر : نفس المصدر السابق، 96 a.

« الآخر » وله على غرارها دوراته، بعض منها يتعلّق بالكيان والبعض الآخر بالصيرورة [43]. ولعلّ هذا يتضح من كلمة الختام التى ترد فى نهاية المحاورة إذ يقول طيماوس:

« والآن نقول إن خطابنا عن "الكل" برمته قد انتهى لأن هذا العالم إذ قد استوعب هكذا الكائنات الحية، المائتة منها والخالدة وأخذ ملأه بها، وغدا حيًا منظورًا يشمل الكائنات المنظورات، وإلهاً محسوسًا هو صورة الإله المعقول، صار أعظم وأفضل وأكمل فلك، وهو هذا العالم الأوحد مولود الإله الوحيد » [44].

ورغم أن هذه العبارة قد توضح سر اختلاف الشرّاح حول بحثهم عن تصور أفلاطون للألوهية من خلال « طيماوس »، إلاّ أنها تعطينا انطباعًا بأنه قد أراد من خلالها أن يلخص وجهة نظره التى تحلّ كل الإشكالات الناتجة عن تلك الأسطورة الكبيرة التى أطال فى سردها وسبك الأدوار فيها، إذ أنه يقول « إن خطابنا عن الكل قد انتهى » فالمقصود بالكل هنا هو الكون أو ما أسماه خلال الأسطورة « الحى بالذات » وبما أن أفلاطون قد أسماه بهذا الاسم، فلعلّه قصد من ورائه أن يؤكد تشبيهه للكون بالكائن الحى وبما أن تصور أفلاطون للإله أنه حى هو الآخر، فلعلّ هذا ما جعله يميز بين مبدأ الحياة فى هذا العالم المحسوس ومبدأ الحياة فى العالم المعقول، ففرّق بين الإله المحسوس والإله المعقول، وأراد أن يجعل التمييز نهائيًا وأن يجعل الغلبة لتصوره عن الإله المعقول فقال إن « هذا العالم الأوحد مولود الإله الوحيد »، فبين ببساطة شديدة فى آخر عباراته فى المحاورة أن لديه إلهًا واحدًا مميزًا عن كل الآلهة التى تكتظ بها الأسطورة، ألا وهو الأصل بالنسبة لكل هذه الآلهة وأبوها جميعًا، الذى يُعدّ هذا العالم مولوده الأوحد.

وعلّنا لا نخالف الصواب إذا قلنا إن هذا التصور الأفلاطونى للعالم ولآلهه فى « طيماوس » لم يكن إلا انعكاسًا لزيارته لمصر القديمة وعودة منه إلى خبرته

(43) انظر: نفسه، 43 aa – 47 d – 90 a.
(44) نفسه، الترجمة العربية، (92 d)، ص 391.

ومعرفته بما كان يؤمن به أولئك الفراعنة فى قصة التكوين التى لخصها جون ولسون فيما يلى:

« **هكذا ولدت الآلهة، هكذا وجد النظام الإلهى بأجمعه، هكذا جعلت المصائر الموجهة التى تزود البشر بالمؤونة والغذاء، وهكذا جُعِل الحدّ بين الحق والظلم، هكذا صنعت الفنون والحرف ونشاطات الناس، هكذا صنع بتاح أقاليم ومدنًا، ووضع الآلهة المحلية فى مناصبها الحاكمة، وأخيرًا أدرك الجميع أن سلطان بتاح أعظم من سلطان الآلهة الآخرين، وهكذا استراح بتاح بعد أن صنع كل شيء وكذلك النظام الإلهى** »(45).

وأظن أن النظر فى تلك القصة، يجعلنا لا نتعجب من تلك الأفكار الهلامية التى يعوزها التنظيم والترتيب العقليين التى وردت فى « طيماوس »، إذ أنها لم تكن من وحى عقل يونانى صرف لا يعرف إلاّ التسلسل المنطقى للأفكار، بل كانت من وحى شرقى يتخذ من الأسطورة سندًا لمعتقدات قد لا يكون فيها من العقل أحيانًا أكثر مما فيها من خرافة.

والحق أن هذا لا يجعلنا ننساق وراء مَنْ يعتبرون « طيماوس » مجرد أسطورة، أو مَنْ يعتبرون « الصانع » فرض زائد، بل إننا ونحن نبحث عن التصور الأفلاطونى للألوهية، لا نستطيع أن نقلل من الأهمية القصوى لتلك « الأسطورة »

(45) جون أ. ولسون وآخرون: مصر، مقال من كتاب: ما قبل الفلسفة، الترجمة العربية ص 75.
وانظر كذلك: عبدالعزيز صالح فى حديثه لجريدة الأهرام عن اكتشاف مدينة (أون). إذ يوضح فيه أن حكماء تلك المدينة قد قدموا أول وأقدم نظرية لتفسير نشأة الكون يغلب عليها الطابع الأسطورى، مما يؤكد أن أسلوب «طيماوس»، ومحتواها قد تأثروا بتلك النظرية. ولعل مما يثبت ذلك التأثير على تلك المحاورة، أنها بذلك الأسلوب والمضمون المتبع فيها تخالف كل محاورات أفلاطون السابقة واللاحقة عليها ففيها يكاد ينعدم الحوار أو يسود الطابع القصصى الأسطورى تمامًا، بالإضافة إلى أن بها آراء تخالف كثيرًا من آراء أفلاطون فى المحاورات الأخرى.
وانظر أيضًا: د. مصطفى النشار: فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة، منشور بالطبعة الثانية من كتاب: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1997م.

وذلك « الصانع » لأنهما يكملان صورة فهم أفلاطون للألوهية، ويوضحان شغفه الشديد بفكرة التأليه، حتى أنه أنزلها من عليائها فى « الجمهورية » متمثلة فى « مثال الخير» وجعلها تغوص فى جنبات العالم المختلفة ومراتبه المتعددة كل حسب ترتيبها وعلو شأنها، ولعلّ خروج أفلاطون عن الإطار المنطقى فى هذه المحاورة يُعد أبلغ دليل على هذا. فكأنه أشبه بالصوفى الذى يغلب عليه التنزيه أحيانًا، ويرى أحيانًا أن كل ما يراه فى هذا العالم ما هو إلاّ فيض عن الإله أو صورة منه فيحاول أن يخلع على تصوره للإله شيئًا مما يرى فى تلك الأحيان، فيبدو مرة موحِّدًا، وأخرى قائلاً بوحدة الوجود وأخرى أشبه بالقائلين بالاتحاد.

ولعلّ مما يجعلنا نؤكّد أن أفلاطون قد كتب تلك المحاورة ـ التى تبدو فى ظاهرها علمية ـ وهو تحت تأثير صوفى، أن نظرة بسيطة إلى محاوراته الأخرى، توضح لنا أنه كان صاحب تصور عقلى منطقى للألوهية، يبلغ مراتب التنزيه والتوحيد أحيانًا، ويتذبذب أحيانًا أخرى. ولعل ذلك يتضح أكثر من خلال الفصلين القادمين اللذين سنحاول فيهما بيان كيف ارتبط تصور أفلاطون للألوهية بعالم القيم وبنظريته فى المعرفة.

الفصل الثالث

الألوهية وعلاقتها بعالم القيم

لا يستطيع أى باحث فى الفلسفة الأفلاطونية أن ينكر مدى الأهمية التى أولاها أفلاطون لـ « الخير » سواء كان الخير الأخلاقى أم الخير كمثال من المُثُل أو مثال المُثُل، فقد تحدّث أفلاطون عن الخير بكل هذه المعانى. ولقد كان من الطبيعى تبعًا لهذا أن يختلف الشراح فى تحديد ماهية ذلك « الخير » الذى جعله أفلاطون قمة المذهب الأخلاقى والميتافيزيقى فى آنٍ واحد.

فهل هو القيمة العليا فحسب، أم أنه المبدأ الميتافيزيقى الأعلى؟ وهل « الخير » خالق بالمعنى الحرفى أم بالمعنى المجازى؟ وهل يمكن المضى إلى النهاية فى تشبيه علاقة الخير بالكون بعلاقة الشمس بعالمنا الأرضى (وهو التشبيه المشهور فى أسطورة الكهف) فنقول إنه لا يزيد من رؤيتنا للأشياء فحسب وإنما هو سبب وجود هذه الأشياء أيضًا، مثلما أن الشمس سبب وجود كل ما فى العالم الأرضى؟

إن أوصاف الخير فى الكتاب السادس من « الجمهورية » تكاد تقطع بأنه جعل منه مبدأ كونيًا إلى جانب كونه قيمة، أو نظر إليه على أنه أرفع موضوعات المعرفة والعلم لا الأخلاق فحسب [1]. إلا أن فنك يرى أن الخير الذى يدعوه أفلاطون « الأكثر قابلية لأن يعرف » والذى تتم بموجبه فى « الجمهورية » تربية الفلاسفة، ليس من شك أنه ليس قيمة، بل هو العنصر الأساسى فى جميع المثل، أى مثال المثل. « فالخير » يعطى جميع المثل إمكانية أن تدرك، ويعطيها استقرار وجودها. ومن ثم فهو بوصفه ما يسمح بالوجود، واقع خلف حدود الموجودية. ولذا فهو ليس موجودًا وجودًا يفوق المثل الدائمة وحسب. بل يمثل « الخير » المفهوم الأعلى فى

---

(1) فؤاد زكريا، دراسته حول « الجمهورية »، مقدمة ترجمته العربية، ص 123.

الفلسفة الأفلاطونية فجميع الأشياء تصبح واضحة فى ضياء «الخير» وكل شىء متناه بالتالى يصبح إلى حد ما خيرا بما أنه واقع فى انعكاس ضيائه. ويصبح الوجود بوصفه خيرًا متعاليًا على الموجود (2).

وبهذا المعنى يكون أفلاطون أول الباحثين الأخلاقيين الذين حاولوا أن يتجاوزوا نطاق الغايات المباشرة كاللذة والشرف والتكريم والمال ليصلوا إلى المبدأ الكامن من ورائها - وهو مبدأ عقلى يعلو على كل الأمثلة الجزئية للخير - وإذا كانت كل الغايات المباشرة تستمد قيمتها من هذا المبدأ الواحد فإنه لا يستمد قيمته إلا من ذاته. وبعبارة أخرى، إن أفلاطون كان أول من أدرك أن فلسفة الأخلاق فى صورتها النهائية، ينبغى أن تتجاوز ذاتها لكى تتخذ لنفسها أساسًا من مثل أعلى نهائى تستمد منه الغايات الأخلاقية قيمتها بل تستمد منه المفاهيم الأخلاقية معناها. ولا جدال فى أن مبدأ كهذا لا يُفهم إلاّ بعد تدريب طويل للعقل على التفكير المجرّد، وعلى ممارسة ملكاته الاستدلالية. ومع ذلك فلو أخذنا نصوص أفلاطون بمعناها الحرفى ولا سيما فى الجزء الأخير من الكتاب السادس لكان هذا التفسير غير كاف فالخير يبدو عندئذ مبدأ أنطولوجياً خالقاً، لا مجرد قانون أسمى أو قيمة عليا تكتسب بها الفضائل العملية طابعًا عقلياً أو علميًا وتتجاوز بفضلها مجال الميتافيزيقا أكثر مما ينتمى إلى مجال الأخلاق (3). وحين يصبح الخير مبدأ انطولوجيا يكون معنى ذلك أن مسار الكون بأسره يتجه بالضرورة نحو الخير، وفكرة الضرورة هذه حتى ولو كانت ضرورة تحقيق الخير تتنافى مع حرية الإرادة البشرية إذ لو كان فى العالم من يعمل على توجيه مسار الحوادث نحو الخير فلن يكون للإرادة عندئذ دور فى توجيه الإنسان إلى أتباع الخير ومقاومة الشر ما دام المبدأ الكونى هو الذى يتكفّل بتحقيق هذه الغاية (4).

---

(2) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوى، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، 1974م، ص 223.

(3) فؤاد زكريا، نفس المرجع السابق، ص 124 - 125.

(4) نفسه، ص 135.

وعلى الرغم من أن كثيرًا من الباحثين يتفقون على أن مثال الخير لدى أفلاطون يقف كذلك فوق الوجود والمعرفة ـ اللذان يمثلان مثالين عاليين منفصلين ـ إذ أنه كالشمس فى عالم المُثُل ومنه يستمد كل شيء قيمته كما يستمد وجوده الفعلى لأنه علّة العالم الذى تلتصق به صفتا العقل والربوبية (5). إنه بوجه عام مثال المُثُل ففكرة الخير الأسمى L'Idée du bien Supréme سابقة على كل شيء وهى الغاية القصوى لكل شيء (*) إلا أن البعض يتردد فى نسبة هذه الصفات إلى ذلك المثال الأسمى وإذا نسبوها إليه أدّى بهم ذلك إلى الحيرة من جراء تحليلهم لنصوص أفلاطون.

وممن حاولوا تحليل ارتباط مثال الخير بالمطلق أو الإله لدى أفلاطون، فولفجانج شتروفه Wolfagang Struve الذى يقول: إن التردد والتذبذب فيما يتعلّق بعلو المطلق أو تعاليه يمكن تتبعه إلى فكرة أفلاطون عن الخير وهى من الناحية الفلسفية الخالصة أصل فكرة المطلق. فإذا نظرنا إلى الموضع (509ب من الباب السادس)(6) والذى أخذته الأفلاطونية الجديدة وزادت فيه وجدنا أفلاطون ينطق سقراط بهذا القول عن الخير « إنه ليس وجودًا، ولكنه يفوق الوجود قوة وجلالاً » ومهما يكن تفسيرنا للملاحظة الموجودة فى سيق المحاورة، فمن الممكن ـ كما يضيف شتروفه ـ أن نستخلص من كلماتها البسيطة الواضحة أنها تعبّر عن شيء قريب من علو الخير وأنها تعبر عنه فيما يبدو لأول مرة فى تاريخ الفكر الغربى.

ويزداد هذا المعنى دقة وتحديدًا إذا تأملنا ما يقوله أفلاطون فى العبارة التالية مباشرة « إن الخير وراء الوجود Ipekeina Tys Ousias، وهى تفترض أن إنكار الوجود أو سلبه عن الخير كما ورد فى العبارة السابقة لها لا يُفهم منه معنى النقص بل الأولى أن يُفهم على معنى المزيد من القوة. وكلمة Ipekeina تفيد ما وراء، ما بعد، ما فوق، وتساوى تمامًا كلمة « ترانس » Trans اللاتينية. ولكن أفلاطون لا

(5) Windleband, Op. Cit., p. 201.

(*) Hasler (Alfred A.), Entre Le Bien et le mal, Exlibrisé Verlag Ag, Zurich, 1971, p. 160.

(6) أفلاطون، الجمهورية، (509 ب)، الترجمة العربية، ص 239 – 240.

يكتفى بقوله إن الخير وراء الوجود بل يؤكد هذا المعنى عن الخير ويزيده قوة باستخدام كلمة « يفوق » التى يختم بها عبارته وبهذا يصعد من الـ « ما وراء » Ipekeina باستعمال حرف الجر « فوق » Hyper [7].

ويعود شتروفه فيقول بإنه إذا كان علو الخير قد تمّ التعبير عنه بأدق تعبير وأصفاه فإن أفلاطون يعود فيصف الخير فى موضع آخر بأنه « أنصع الموجودات ضوءًا »، أى أنه لا يزال يصفه بأنه موجود، ثم يضيف فى موضع آخر أن مثال الخير هو « أرفع موضوعات المعرفة »، أى أنه يعود فيتحدث عن الخير بوصفه متعاليًا أو عاليًا فوق كل شىء لأن المتعالى والعالى فوق كل شىء لا يمكن أن يكون Eidos ولا شكلاً. وهذا هو ما سيحاول أفلوطين بكل جهده أن يبيِّنه فيما بعد. ويؤيد هذا أن طريقة معرفة الخير تختلف بمعنى الاختلاف عن طريقة معرفة سائر المُثُل، ولكنها لا تختلف عنها من حيث النوع. ويتضح هذا من أسطورة الكهف ومن تفسير أفلاطون الذى ألحقه بها مباشرة. وهكذا نرى أن أفلاطون يصف الخير (الاجاثون) مرة بأنه متعال، ومرة أخرى بأنه غير ذلك. ثم يلزم الصمت فلا يتحدث بعد ذلك عن مثال الخير سواءً فى « الجمهورية » أو فيما جاء بعد ذلك من محاورات [8].

ومن أعمق التفسيرات المعاصرة لمثال الخير الأفلاطونى هو تفسير هيدجر الذى يرى أن مثال الخير يُعد تعبيرًا مضللاً للرأى الحديث أشد التضليل. فهو اسم يطلق على مثال متميز يظل - باعتباره مثال المُثُل - هو واهب الصلاحية لكل شىء. هذا المثال الذى يمكنه وحده أن يسمى « الخير » يبقى المثال الكامل أو الأعلى لأن ماهية المثال تتحقق فيه، أي تبدأ كينونتها بحيث يصدر عنه إمكان جميع المُثُل الأخرى. ويجوز أن يوصف الخير بأنه « أعلى المثل » من جهتين: فهو من جهة أعلى المثل من حيث رتبته فى التمكين. كما أن التطلّع إليه يُعدّ من جهة أخرى (أشد أنواع التطلّع)

---

(7) فولفجانج شتروفه، فلسفة العلو (الترانسندس)، ترجمة عبدالغفار مكاوى، القاهرة، مكتبة الشباب، 1975م، ص 80.

(8) نفسه، ص 81 - 82.

وعورة ومن ثمّ أحوجها للجهد والعناء. وعلى الرغم من عناء الإدراك الحقيقي ومشقته فإن المثال الذي يتحتم بحسب ماهية المثال ووفق المفهوم اليوناني له أن يسمى « الخير » يظل بمعنى من المعاني وبصورة دائمة في مرمى النظر، وذلك حيثما تجلى أي موجود على الإطلاق أو ظهر. وحتى عندما ترى الظلال التي لا تزال ماهيتها خافية محجوبة، فلابدّ أن تكون هناك ثمة نار يشتعل ضوؤها ولو لم يدرك هذا الضوء الإدراك الحق ولم يعرف أنه منحة من النار ولا عرف أيضًا أن هذه النار لا تخرج عن كونها وليدة الشمس (الجمهورية الباب السادس، 507أ). إن الشمس تظل غير مرئية في داخل الكهف ومع ذلك فإن الظلال نفسها تعيش على ضوئها. أمّا النار المشتعلة في داخل الكهف ـ التي تمكن من إدراك الظلال إدراكًا لا يعني ماهيته الذاتية ـ فهي صورة تعبر عن الأساس المجهول لتجربة الوجود التي تعني الموجود حقًا وإن كانت لا تعرفه من حيث هو كذلك. ولكن الشمس بما ترسله من ضوء لا يقتصر دورها على ما تمنحه من نور ساطع وما تجود به على كل الموجودات الظاهرة من ظهور للنظر ولا تحجب [9]، بل إن ظهورها يشيع الدفء في نفس الوقت ويساعد عن طريق توهجها كل « ما ينشأ ويكون » على أن يبلغ كيانه المرئي، فإذا تمت رؤية الشمس نفسها رؤية حقيقية ـ ونقول هذا ونعنيه حرفيًا دون صورة أو مجاز ـ وإذا أمكن رؤية المثال الأعلى، عندئذٍ يمكن أن نستنتج بشكل عام وموحد (من المثال الأعلى) أنه بالنسبة للناس جميعًا هو علة كل صواب (في سلوكهم) كما هو علّة جمال، أي أنه هو علة ما يتبدّى للسلوك على نحو يمكنه من إظهار منظره.

إن المثال الأعلى هو مصدر كل الموضوعات ومصدر موضوعيتها، أي هو علّتها و« الخير » هو الذي يضمن ظهور المنظر والذي يجعل للكائن (الحاضر) كيانه الذي هو عليه، وعن طريق هذا الضمان يتم حفظ الوجود في الوجود و« إنقاذه ». ومن ماهية المثال الأعلى ينتج ـ فيما يتصل بكل نظر ينطوي على الحرص على الذات ـ « أن الذي يُعنى أن يكون مسلكه عن حرص وبصيرة سواء أكان ذلك في أموره الخاصة أو

(9) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، الترجمة العربية، ص 340 – 341.

فى الأمور العامة لابدّ أن يكون هذا المثال (أى المثال الذى يُسمى بالخير لأنه يجعل ماهية المثال ممكنة) نصب عينيه وأمام بصره (10).

ومن هنا فقد ارتبط كلا التفسيرين بالآخر فمثال «الخير» يأخذ لدى أفلاطون معنى أخلاقيًا يرتبط بالسلوك الإنسانى وترقيته بقدر ما يعبّر عن كونه مثالاً للمثل أو علّة للوجود، وعلى حد تعبير Cheney فربما أخذ أفلاطون مثال الخير كمحتوى أو إطار لجميع المثل الأخرى، وهنا لا يكون الخير فضيلة أو نموذجًا خلقيًا ولكنه أكثر رفعة للروح الإنسانية لأنه هو الكمال، السبب الأول، هو نفس الإله.

وعلى هذا فإننا نستطيع تلّمس صورته فى الفلسفة الشرقية كالواحد، المطلق، اللانهائى المصدر الأول. إن مثال الخير، كما يتبين للإنسان بالحسّ المباشر، الإله والقوة التى تكافح ضد الشهوات والأهواء، القوة التى تجعل الإنسان يتبّرأ من حبه للعالم ويعود فيتذكر الروح فيبنى حياته على أساس حاجاتها (11)، ولهذا فقد ارتبطت فكرة «الخير الأسمى» أيضًا بالنفس الأفلاطونية، فالتصور الأفلاطونى للنفس على أنها خالدة إذ أنها الجزء الذى يشارك فى عالم المثل، هو أساس الأخلاق عند أفلاطون. فغاية الإنسان هى الاتصال بالخير الأسمى عن طريق التسامى على هذا العالم الحسى (12).

وذلك «الخير الأسمى» ـ الذى هو مثال المُثـُل ـ هو علّة ظهور كل موجود وثبات كيانه. هذه العلّة التى تعتبر أسمى العلل وأولها وقد أسماها أفلاطون كما أسماها أرسطو «الإلهية» (توثيون)، ومنذ أن فسّر الوجود على أنه مثال (أيديا) أصبح التفكير فى وجود الموجود تفكيرًا ميتافيزيقيًا، كما أصبحت الميتافيزيقا لاهوتية. واللاهوت معناه هنا تفسير «علّة» الموجود بأنه هو «الإله» ونقل الوجود

---

(10) نفسه، ص 341 - 343 وانظر كذلك: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية (517 حـ)، ص 436.

(11) Cheney (S.), Op. Cit., p. 113.

(12) Hasler (A.A.) Op. Cit., p. 160.

إلى هذه العلّة التى تحوى فى ذاتها الوجود كما تسمح له بالصدور عن ذاتها لأنها هى أعلى الموجودات رتبة فى الوجود (13).

والحق أن تلك اللغة المستعملة فى « الجمهورية » حول صورة أو مثال الخير، قد أثارت مشكلة فورية هى هل هذا المثال يتساوى مع الإله؟ إذ أن هذه اللغة نفسها هى المستخدمة بواسطة اللاهوتيين والفلاسفة المسيحيين. لكننا لا نستطيع أن نجيب على هذا السؤال الهام إجابة صحيحة إلاّ بوضع تمييز ننساه أحيانًا، إذْ أن السؤال لو كان يعنى هل مثال الخير اسم آخر للإله المعروف فى الفلسفة الأفلاطونية (14)؟ فالإجابة بالتحديد « لا ». وذلك تبعًا للتبرير الذى قدّمه بيرنت Burnet أن الخير هو مثال Form (من بين المثل) بينما الإله ليس مثالاً God is not a form بل هو روح خيّرة سامية (15). وحينما نأتى لمحاورة « القوانين » نرى مدى أهمية هذا التمييز فى فكرة أفلاطون، فإلهه ليس مثالاً، بل هو صاحب دور مقدّس ومقدّر له فى الفلسفة الأفلاطونية (16).

وعلى الرغم من أن أفلاطون لم ينص صراحة على التوحيد بين مثال الخير والإله كما أوضح تيلور، إلاّ أن البعض قد رأى أنه لا مناص لنا من استنتاج أن الخير هو الأب والإله الأول، فماهية « الخير » لم يُكشف عنها النقاب فى « الجمهورية »، عندما سأل غلوكون سقراط أن يبحث فى الخير كما بحث فى العدل والاعتدال وغيرهما مما هو عظيم الشبه به (17). ولا نجد فى المحاورات الأخرى أى تعريف للخير ولو أنه يضيف إليه ثلاث صفات هى الجمال والتناسب والحق ويشبهه أفلاطون - كما رأينا - بالشمس ويقول إن ضوء الشمس هو السبب فى رؤية المعقولات، ومع أنه ليس هو الوجود إلاّ أنه أسمى منزلة وقوة. ولذا كان أولى ما يستحق اسم الله فى

(13) مارتن - هيدجر، نفس المرجع السابق، ص ص 354 - 355.

(14) Taylor (A.E.), Op. Cit., p. 288.

(15) Burnet (J.), Op. Cit., p. 337.

(16) Taylor (A.E.), Op. Cit., p. 288.

(17) انظر: الترجمة العربية « الجمهورية »، (506) ص 422.

نظر هؤلاء هو مثال الخير لأن الله هو الخير المحض الذى لا يصدر عنه أى شر فإذا أراد الإنسان أن يكون فاضلاً فعليه أن يتشبّع بالإله لأنه مثال الخير. إذْ يقرر أفلاطون فى « القوانين » أن الإله هو مقياس الأشياء جميعًا [18]، والذين يتشبهون به إنما يتشبهون بذلك المقياس ويقدّرون أعمالهم لحساب [19].

والخلاف القائم هنا ـ والذى يتلخص فى محاولة البعض التوحيد بين مثال الخير والإله، ورفض البعض الآخر لهذا التوحيد ـ يمكن حله مؤقتًا [20] على أساس القول أن مثال الخير هو أقرب الأفكار لدى أفلاطون إلى معنى كلمة « الله » كما يفهمها الإنسان الحديث. إلاّ أنه من المؤكد هنا أيضًا أن أفلاطون لم يقبل الفكرة القائلة أن مثال الخير يخلق المُثُل الأخرى من العدم، إذْ أن هذه المُثُل هى المقاييس التى يستخدمها فى تنظيم الكون وهى مستقلة عنه وإن كانت خاضعة له[21]. ولذا كان الخير الأقصى أو السعادة القصوى للإنسان تشتمل بالطبع معرفة الإله بوضوح من خلال تأمل المثل. ولو أخذنا ما جاء فى « طيماوس » حرفيًا ـ من أن الإله يفترض أنه منفصل عن الصور كى يتأملها ـ فإن تأمل الإنسان لتلك المُثُل والذى يمثل الجوهر التام لسعادته سوف يجعله قريبًا ومماثلاً للإله.

وعلاوة على ذلك، فلا يمكن أن يكون سعيدًا مَنْ لم يعرف الفعل الإلهى فى العالم فالسعادة الإلهية Divine Happiness هى النموذج الأمثل للسعادة الإنسانية[22]، فمما لا ريب فيه أن العدالة والجمال لا يساويان شيئًا فى رأى أفلاطون عند مَنْ يجهل صلتهما بالخير ولا قيمة لهما لو لم تكن هذه الصلة موجودة. ومنشأ هذه الصلة هو أن صانع هذا العالم أراد أن يكون له فى كل موجود حقيقى ممثل، وليس هناك ممثل للألوهية أجدر من « المُثُل ». وأفلاطون نفسه يتساءل لأى سبب قد كون

---

(18) Plato. Laws, English Trans. By Jowett, (716) p. 99.

(19) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 125 - 126.

(20) لنا عودة لمعالجة هذه المشكلة فى الباب الثالث، الفصل الثالث.

(21) فؤاد زكريا، نفس المرجع السابق، ص 147.

(22) Copleston (E.), Op. Cit., p. 244.

العالم والصيرورة مُكوِّنهما؟ ويجيب لأنه كان خيرًا والحسد لا يمكن أن يتسرّب إلى الخير. وإذا كان بريئًا من الحسد فقد أراد أن يكون كل شيء شبيهًا به. إن الإله أراد أن يكون كل شيء خيرًا. وإذا ثبت أن الكل مشترك فى الخير، فقد وضح أن الخير هو اليقين الوحيد الذى لم يسمُ إلى مرتبته أي واحد من المفاهيم الفرضية. فلم يكد أفلاطون يصل إلى مثال الخير على هذا النحو حتى فاضت أشعته الباهرة وعمّت جميع أنحاء نفسه فاستطاع بفضل هذا الضوء أن يدرك أن عالم المعقولات الخالصة أو عالم الحقائق الذى لا مجال فيه للفروض، وهو عالم المثل الذى لا يمكن الوصول إليه إلاّ عن طريق مبدأه الأساسى وهو مثال الخير [23].

وإذا تركنا مثال الخير وما يثيره من مشكلات حول تصور الألوهية لدى أفلاطون وانتقلنا إلى نظرياته الأخلاقية لوجدناها أيضًا ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالألوهية، إذْ كانت الفكرة الرئيسية التى اعتمدت عليها فلسفته الأخلاقية هى استبدال فكرة النفس بفكرة المادة عند تفسيره للطبيعة، ومضى بعد ذلك يتقصّى آثار العقل والتدبير فى الكون وانتهى إلى أن فى الطبيعة قانونًا ونظامًا وغاية. ولّما كانت الحياة الإنسانية صورة أخرى لما يجرى فى الكون، فقد حاول أن يثبت قيمة العقل والتدبير اللذين ينتهيان بالإنسان إلى تحقيق الخير وبلوغ السعادة[24]. فالأخلاق عند أفلاطون تنتهى إلى نوع من الزهد والتنسك إذ تنعت الفنون بالشر وتتجه إلى ممارسة حياة الحكمة وهى أسمى الفضائل [25]. وليس أدل على المكانة العظيمة التى تحتلها الأخلاق فى « فيدون » مثلاً من أن أفلاطون قد ربط فيها أوثق الربط بين المعرفة والأخلاق، إذ أن التطهير شرط لازم للوصول إلى الحكمة. بل إن أفلاطون يصرِّح بأن « الحقيقة تطهِّر» وصفة الطاهر أو الخالص Kathares لا تُستخدم فقط فى نطاق الحديث عن الأخلاق ولكنها تقال كذلك على الموجودات الحقيقية، أى المُثُل، وعلى عالم الحقيقة بأكمله،

(23) محمد غلاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، مراجعة عباس محمود العقاد ود. زكي نجيب محمود، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، يونيو 1966 ص 176.

(24) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 224.

(25) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 248.

ولمّا كان الشبيه وحده هو الذى يعرف الشبيه فأنى لغير الطاهر أن يصل إلى الطاهر[26]. إذ يقول سقراط فى المحاورة:

« وإذا كان من غير الممكن أن نعرف بمصاحبة الجسد شيئًا معرفة خالصة، فأحد شيئين: إمّا أنه لن يكون ممكنًا على الإطلاق أن نحوز تلك المعرفة، وإمّا أن يكون ذلك بعد الموت. ففى هذه الحالة تكون النفس بمفردها قائمة بذاتها ومنفصلة عن الجسد أمّا قبلها فلن تكون كذلك. وطالما سنكون أحياء فإن الطريقة التى ستجعلنا أقرب ما نكون إلى تلك المعرفة هى ألاّ تكون لنا، إذا استطعنا ذلك بقدر الإمكان مع معاشرة الجسد وعدم الاشتراك معه فى شيء اللهم إلاّ فى حالة الضرورة القصوى وألاّ نترك أنفسنا تلوثنا طبيعته، بل أن نتخلّص منها ونتطهّر وذلك حتى تأتى اللحظة التى ينجينا فيها الإله نفسه، متطهرين هكذا بتخلصنا من جنون الجسد، فإنه لمن المحتمل أن نكون مع موجودات مماثلة وأن نعرف نحن بأنفسنا كل ما هو نقى وخالص. هذه هى الحقيقة بلا شك. فليس من المسموح به أن يلمس غير النقى ما كان نقيًا »[27].

ونجد كذلك تأكيدًا لخيرية هذه الحياة المليئة بالأفعال الحسنة التى ليست فى نظر أفلاطون إلاّ حكمة وفكر وتأمل فى أسطورة « أر» بن ارمينيوس فى محاورة « الجمهورية » إذ يصف فيها صورة العالم الآخر وما يحدث فيه من ثواب وعقاب مثوبة الحسنة بمثلها ومعاقبة السيئة بعشر أمثالها، وهذه الصورة يلاحظ فيها قوة التأثير الذى تركته النحلة الأورفية والفيثاغورية فى تفكير أفلاطون وبالتالى ظهور أفكار شرقية واضحة لديه من جهة ومن جهة أخرى نلاحظ اقترابها ـ مع الاختلاف فى تقدير السيئة والحسنة ـ من العقاب والثواب كما تصوّره لنا الأديان السماوية. يقول أفلاطون فى الأسطورة:

---

(26) عزت قرنى، مقدمة ترجمته لفيدون، ص 58.

(27) أفلاطون، فيدون، (66 هـ، 67 أ – ب)، ترجمة عزت قرنى، ص 66 – 67.

« قال لهم إن روحه عندما فارقت بدنه، سافر مع جماعة كبيرة حتى بلغوا مكانًا رائعًا به فتحتان متجاورتان فى الأرض، تقابلهما فتحتان أخريان فى السماء، وبينهما جلس قضاة يطلبون من العادلين بعد كل حكم يصدرونه أن يتوجهوا إلى الطريق الأيمن الصاعد إلى السماء بعد أن يعلِّقوا على صدورهم إشارات بالحكم الصادر عليهم. أمّا الظالمون فيؤمرون بسلوك الطريق الأيسر المؤدّى إلى أسفل يحملون على ظهورهم أدلّة على ذنوبهم .. فلقاء أى ذنب ارتكبه أى إنسان كان المذنبون يدفعون عشرة أمثاله خلال الوقت المناسب أى مرة كل مائة عام، وهى المدة التى لا يتعدّاها عمر الإنسان، حتى يكون العقاب على كل ذلك ذنب عشرة أمثال هذا الذنب. وهكذا فإن كل مَنْ أدينوا لقتلهم واسترقاقهم الكثير عن طريق خيانة بلادهم أو رفاقهم فى السلاح أو كل مَنْ اشترك فى أى نوع آخر من المظالم. يقاسون من العذاب عشرة أمثال كل ذنب. أمّا الأفعال الصالحة والمسلك العادل التقى، فتثاب بنفس المقدار »[28].

ويكمل أفلاطون ارتباط الفلسفة والحكمة بالخير لأنها التشبه بالآلهة قدر الطاقة ـ كما يعرِّفها ـ فى محاورة « ثياتيتوس » إذ يقول فيها سقراط:

« لكن من المستحيل أن ينتفى الشر يا ثيودورس إذ سوف يظل دائمًا مقابلاً للخير ومن المستحيل أيضًا أن يحلّ فى عالم الآلهة، بل إنه ليغزو هذا العالم الأرضى والطبيعة الفانية. وهكذا يتضح أنه ينبغى علينا أن نسرع بالهروب من هنا إلى العالم العلوى ففى هذا الهروب تشبه بالآلهة بقدر المستطاع وأن هذه المشابهة تتم بأن نصبح عادلين وأتقياء القلوب.

والمهم هنا الذى لا يسهل إقناع العامة به هو أن الدافع إلى التحقق بالفضيلة وتجنب الشر ليس مجرد اكتساب الشهرة واتخاذ مظهر الفضيلة عى نحو ما تقول الثرثارة من النساء وإنما هاك هى الحقيقة بهذا الصدد، ليس الإله بأى حال من

(28) أفلاطون، الجمهورية، (615)، ترجمة فؤاد زكريا، ص 576.

الأحوال غير عادل بل هو على العكس من ذلك عدل مطلق ولا يدانيه إلاّ مَنْ كان منا عادلاً بقدر الإمكان فبالنظر إلى وجود هذه الصفة أو عدمها تقدر قيمة الإنسان وقدرته الروحانية. ومعرفة هذا الأمر هى التى تكون الحكمة والفضيلة الحقة أمّا التظاهر بالقدرة والحكمة وبالميزات الأخرى المختلفة عند الطبقة الحاكمة فإنما نوع من الحقارة والضعة أشبه بالقدرة الآلية عند أهل الصنعة ولا ينبغى أن تخشى من مكر مَنْ يرتكب الظلم والفسق فى أحاديثه وأعماله لأن مثل هؤلاء الناس يتباهون بأنهم قادرون على مواجهة الحياة العامة وليسوا فارغين أو ثقالاً وإنما ينبغى أن تُقال لهم الحقيقة وهو أنهم يتوهمون ما ليس فيهم وأنهم ليجهلون ما ينبغى لهم أن يعرفوا جيدًا، ألا وهو أن عقوبة الظلم ليست مجرد آلام جسدية أو موت قد يحدث أحيانًا أن يفلتوا منه بل هو عقاب واقع لا مفرّ منه.

ثيودورس: وأى عقاب تقصد؟

سقراط: هناك نموذجان منه يا صديقى يوجدان فى عالم الحقيقة: الأول إلهى سعيد أمّا الثانى فخلو من روُح الإله، كله تعاسة. وهم لا يتبينون ذلك لأن شدة جهلهم تمنعهم من الإحساس بأنهم إنما يتشبهون بالمثال الثانى حين يرتكبون الظلم ويبعدون عن المثال الأول وحياتهم بأكملها التى تشبه النموذج الثانى هى عقاب لهم »[29].

وهكذا نرى أفلاطون فى « ثياتيتوس » يوحِّد بين الحياة السعيدة للبشر والتشبه فيها بالآلهة فى كل شىء فكل فعل يستلهم فيه الإنسان روح الإله وفعل الإله هو فعل حسن يُثاب عليه الإنسان، أمّا الفعل الذى يكون فارغًا من روح الإله يُعدّ فعلاً من النوع الذى تعد الحياة لكل أفراده عقابًا لهم لأنهم يبتعدون عن المثال الأول الذى يرقى بهم إلى الحياة الفاضلة والكمال.

(29) أفلاطـون، ثياتيتوس ترجمة د. أميرة حلمى مطر، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب 1973، ص 90 - 92.

وليس أدلّ على تقديس أفلاطون للألوهية من دعوته إلى «الحب» الذى كان يحتل مكانة ممتازة فى الأخلاق الأفلاطونية، وتلك الدعوة جعلت أهل الأديان وخاصة المسيحية يلقبونه بالقديس ويحيطونه بالتبجيل، فالدعوة إلى الحب كانت صلب الديانة المسيحية، كما كانت أساسًا من أسس الفلسفة الأفلاطونية الأخلاقية والإلهية، على الرغم من أن البعض يعتقد ـ مثل كروسمان ـ أنه لمن تهكمات التاريخ أن تنتشر جملة «الحب الأفلاطونى» التى أتت لتعنى علاقة روحية خالية من أى رغبة شهوانية بين البشر، إذ أن هذا الحب فى نظرهم، من وجهة نظر أفلاطون مناسب فقط للإله وهو لم يحبذه أبدًا بين مواطنيه وعلى الرغم من هذا فقد رأى أفلاطون أن الموجودات البشرية سوف تعبر عن الحب الذى يشعر به كل منهم تجاه الآخر، ويبذلون ما يستطيعون لرفع درجة هذا الحب من مجرد تأكيد الذات إلى المشاركة التى أبطلها الزواج [30].

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن مذهب أفلاطون فى الحب ـ كما يؤكد هاملتون ـ جزء متمم لمذهبه الفلسفى، إذ أن الايروس (الحب) eros عند أفلاطون يمثل مبدأ عامًا يشمل أوجه النشاط الإنسانى الراقى، والحب الأفلاطونى هو بحث وراء الحقيقة والجمال يقوم به شخصان من جنس تلهمهما عاطفة متبادلة. وعند أفلاطون أن ذلك المبدأ هو الدافع الذى يوحى بالحب لفردين على شرط أن يطرحا جانبيًا الرغبة الحسية، وهو أيضًا بحث الفيلسوف عن الحقيقة أو هو من قبيل بحث الصوفى عن الله وحبه له [31]. فالفيلسوف الذى يعمل العقل السامى الخالص فى «الجمهورية» هو أيضًا ذلك المحب المثالى فى «المأدبة» الذى يسترشد بأمثلة جزئية من الجمال فى العالم المحسوس لنفس الهدف، هدف تأمل مثال الجمال أو

(30) Cross man (R.H.S), Plato Today, Ruskin House, Geoirge Allen and Un in LTD., 1959. 132-133.

(31) وليم هاملتون، مقدمته للترجمة الإنجليزية للمأدبة نقلها للعربية وليم المترى، القاهرة، مطبعة الاعتماد، الطبعة الأولى 1954م، ص 17.

الخبرة الصوفية القابلة للتبليغ [32]. وذلك يتضح من حديث ديوتيما فى «المأدبة» عن الحب إذ تقول :

« إن الرجل الذى سار هذا الشوط ووصل إلى هذا المدى فى أسرار الحب واتجه بفكره إلى نماذج الجمال حسب الترتيب الذى ذكرنا، مثل هذا الرجل ينكشف له فى آخر الطريق جمال فذ فى طبيعته وهو غاية كل المراحل السابقة يا سقراط. هذا الجمال هو أولاً وقبل كل شىء جمال خالد، لا يخضع للكون أو الفساد، ولا يجوز عليه نمو أو ذبول، وهو ثانيًا ليس جميلاً فى ناحية من نواحيه قبيحًا فى ناحية أخرى، وليس جميلاً فى آن وقبيحًا فى آن آخر، وليس جميلاً بالنسبة إلى شىء وقبيحًا بالنسبة إلى شىء آخر، وليس جميلاً فى مكان وقبيحًا فى مكان آخر، ولا يختلف باختلاف الجهة التى ينظرون منها ولا نجد له شبيهًا فى جمال وجه أو جمال يدين أو جمال جسم أو شبيهًا بجمال فكرة أو جمال علم. وليس له شبيه فى غير ذاته سواء كان كائنًا حيًا فى السماء أو على الأرض أو فى أى مكان آخر بل هو جمال مطلق لا يوجد إلاّ بذاته، مفرد خالد، وكل شىء جميل يشارك فيه، وإن جاز عليها الكون والفساد والتغير فلا يجوز عليه شىء من هذا.

عندما يلمح المرء الجمال الأسمى مبتدئًا من العالم الحسى مستعينًا بحب الغلمان، عندما يلمح هذا الجمال يكون قريبًا من غايته. هذا هو الطريق القويم فى الاقتراب من أسرار الحب والدخول فيها. يبدأ المرء بنماذج الجمال فى هذا العالم يجعلها درجات يرقى بها جاعلاً غايته ذلك الجمال الأسمى المطلق من نموذج للجمال الحسى إلى نموذجين، ومن نموذجين إلى الجمال ككل، ومن الجمال الحسى إلى الجمال الخلقى إلى جمال المعرفة، ومن المعرفة بفروعها المختلفة إلى المعرفة المطلقة التى يكون موضوعها الوحيد الجمال المطلق فيعرف آخر الأمر ماهية الجمال المطلق [33].

(32) Hamilton (W.), Introduction to Symposium", Translated Byhim. Penguin Book. LTD., 1962, p. 21.

(33) أفلاطون، المأدبة، الترجمة العربية، ص 81 – 82.

فالحب إذن لدى ديوتيما هو الموصل إلى الجمال بالذات، الموصوف بالتفرد والأزلية والثبات، يُعدّ أحد الحلقات بين العالم المحسوس والعالم الأبدي، إنه معبر ميثولوجي مصنوع من وجود له طبيعة وسط بين الآلهة والناس، وهو أحد أفراد تلك الطبقة المعروفة للأغريق كأنفس إلهية وآلهة [34]. فالحب إذنْ ليس إلهًا، كما توضح ديوتيما في حوارها التالي مع سقراط:

« ديوتيما : ألا ترى أنك لا تعد الحب إلهًا.

سقراط : وما عساه أن يكون . أهو كائن فانٍ؟

ديوتيما : كلا بلا ريب.

سقراط : فما هو إذن؟

ديوتيما: كالأحوال السابقة، وسط بين الفاني والخالد.

سقراط : فما هو إذن يا ديوتيما؟

ديوتيما: إنه روح عظيم Un grand demon يا سقراط وكل ما هو من قبيل الروح فهو وسط بين الآلهة والبشر.

سقراط : وما هي وظيفته؟

ديوتيما: هي أن يترجم للآلهة وينقل إليهم ما يصدر عن البشر ويترجم للبشر وينقل إليهم ما يصدر عن الآلهة. صلوات البشر وقرابينهم وأوامر الآلهة وحسن جزائها على ما قدّم من قرابين. ومن جهة أخرى حيث كانت الأرواح وسطًا بين الآلهة والبشر فإنها تملأ ما بينهم من فراغ، وتربط أطراف الكل في واحد. وهي الوسيط لجميع النبوات ولفنون الكهنة الخاصة بالقرابين والتلقين والرقى وجميع ضروب العرافة والسحر. ومع أن الإله لا يمتزج بالإنسان فقد يمكن الاتصال

(34) Hamilton (W.), Op. Cit., p. 21.

والتحادث بينهما عن طريق هذه الروح، إنْ في اليقظة أو في النوم، ويسمى العارف بهذه الأمور رجلاً روحانيًا على حين يسمى العارف بالأمور الأخرى المتصلة بالفنون أو الحرف صانعًا. وثمة أرواح كثيرة وهي ضروب مختلفة، الحب نوع منها » [35].

وإذا كان الحب لدى ديوتيما من الآلهة الوسطى أو الأرواح التي تجعل ممن يتمسك بها رجلاً روحانيا ـ على حد تعبيرها ـ فإن هذا يُعد أساسًا من أسس ما يدعى بالتصوف الأفلاطوني ـ كما يقول Cheney ـ الذي يكمن في إرجاع أفلاطون شفافية الحب إلى مصدر سرمدي مما يجعل النفس تتحول لديه من حب لموضوع محسوس متدرجة حتى تصل إلى حب المطلق [36] أو الإله.

وإذا ما كانت طبيعة الحب لدى « ديوتيما » بالمأدبة تؤدي إلى الشفافية والروحانية، فإن فايدروس في نفس المحاورة يجعل من الحب الأقدم بين الآلهة، والخير الأسمى للإنسانية، فهو الملهم لكل شعور سامٍ شريف لأن الإنسان يرتاع بصفة خاصة من الوجود المرئي بواسطة محبوبه وهو على استعداد للتضحية بالنفس من أجل محبوبه. وهذه النتائج تبدو مضيئة إذا أتينا بأمثلة من التاريخ وعلم الأساطير، فقد احتلّت المرأة في شخص الكستس Alcestis مكانـًا في طبقة أولئك الذين يمكنهم الانقياد إلى التضحية بحياتهم في سبيل الحب [37].

وليس الحب وحده هو ما استخدمه أفلاطون لغرض أخلاقي إلهي بل إن دعوته إلى الخلود والقول بخلود النفس كما ورد في « فيدون » والأمل في هذا الخلود في « جورجياس » و« الجمهورية » مستعمل أيضًا لغرض الترقي الأخلاقي، فالقيمة في الاعتقاد في الخلود ـ على حد تعبير تيلور ـ أنه يدفعنا إلى موطن التساؤل عن السلوك الإنساني الذي يجب علينا أن نسلكه لو أن أمامنا مستقبل لا نهاية له؟

(35) أفلاطون، المأدبة، فقرة نقلها على العربية أحمد فؤاد الأهواني في كتابه أفلاطون، عن ترجمة روبان في طبعة بودية ومراجعتها على اليونانية مع الأب جورج قنواتي، ص 171.
(36) Cheney (S.), Op. Cit., p. 109.
(37) Hamilton (W.), Op. Cit., p. 14.

وهذا ما يدعونا عند أفلاطون إلى اختيار الفعل الأخلاقى الخير، أمّا الشر بكل اعتباراته المفزعة فيقودنا إلى عكس هذا (Pha. 107c) Rep. 608b - 621b - d) وقد توسّع أفلاطون فى نفس هذا الموضوع فى « القوانين » (Laws, 904 - 605b) مما يجعل سقراط وأفلاطون لا يقلان عن كانط فى قوله الشهير بأن الخلود مسلمة من مسلمات العقل العملى [38].

إذا كنا قد ناقشنا وجهة نظر أفلاطون فى « الحب » كخلق مرتبط بالألوهية من خلال « المأدبة » فإننا نجد أن محاورة « فايدروس » ترتبط بها من حيث الأسلوب والموضوع فهما المحاورتان الوحيدتان اللتان يناقش فيهما أفلاطون موضوع الحب بإسهاب، وينظر فى كلتيهما إلى الفلسفة بوصفها نوعًا من الحماسة والتعصب أو الجنون، فسقراط نفسه، ذلك النبى الملهم بحفلات باخوس المرحة الصاخبة التى تشبه فلسفته، يتظاهر على نحو مميز بأنه قد استمد فلسفته لا من نفسه وإنما من الآخرين [39]، من الآلهة فسبب تفلسفه هو عرّافة دلفى. وكما ناقش أفلاطون الحب على هذا النحو، نجده يناقش الفن أيضًا من تلك الزاوية، فالفن الذى يرضاه هو ذلك الفن الذى يتمثل التعاليم الإلهية ويقدمها لتعليم الشباب. إذ أننا نجد أفلاطون بعد أن كان يذم الفن لأنه صادر عن إلهام وعن قوة لا عقلانية أصبح بعد تطور فلسفته ونضوجها لا يذمّه لهذه الأسباب، بل على العكس من ذلك يرى أن الفن الملهم كالفلسفة الملهمة بالحدس وبالرؤية المباشرة للحقيقة أكثر تعبيرًا عن الجمال وتوجيهًا إلى الخير. فنقده للفن إذن لا يقوم على أساس غيبة الفنان عن نفسه أو هوسه كما أفصحت عن ذلك محاوراته السقراطية المبكرة مثل « الدفاع » و« جورجياس » و« أيون » وإنما أساسه مدى تعبير هذا الفن عن المثل الأخلاقية والدينية القديمة الثابتة وإفصاحه عن الحقائق المثالية القائمة فى العالم الروحانى المثالى المفارق [40].

---

(38) Taylor (A.E.), Op. Cit., p. 207.

(39) Jowett (.B.), Introduction to "Symposium" in his translation to the Dialogues of Plato, vol. II, p. 501.

(40) أميرة حلمى مطر، تقديم ترجمتها العربية لـ « فايدرس » لأفلاطون، القاهرة، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1969م، ص 10.

وعلى ذلك فإن أفلاطون يعتقد بأن مَنْ ظن أنه يستطيع أن يتقن الشعر بغير إلهام مستمد من ربات الفن، أو أن المهارة العقلية كافية لتكوين الشاعر فهو خاطئ لأن شعر الملهمين أعظم من شعر المتعقلين، فيقول أفلاطون فى « فايدروس » حين حديثه عن الهوس وأنواعه:

« غير أن هناك نوعًا ثالثًا من الجذب والهوس مصدره « ربات الشعر » إن صادف نفسًا طاهرة رقيقة أيقظها فاستسلمت لنوبات تلهمها بقصائد وشعر تمر به العديد من بطولات الأقدمين وتقدمها ثقافة يهتدى بها أبناء المستقبل. لكن مَنْ يطرق أبواب الشعر دون أن يكون قد مسّه الهوس الصادر عن ربات الشعر ظنًا منه أن مهارته (الإنسانية) كافية لأن تجعل منه فى آخر الأمر شاعرًا فلا شك أن مصيره الفشل. ذلك لأن شعر المهرة من الناس سرعان ما يخفت إزاء شعر الملهمين الذين مسهم الهوس (41).

وعلى ذلك فإن أفلاطون يرى أن الهوس الذى يحدث للشعراء الملهمين، مصدره ربات الشعر اللاتى يلهمن البشر بالحقيقة فينطلق معبرًا عنها بفن يرتبط فيه الجمال بالحقيقة. واشتراط أفلاطون هذا الاتصال الإلهى الذى يكشف للشاعر عن الحقيقة يؤكد تأثر أفلاطون بالتراث القديم السابق على عصر التنوير فى أثينا. فالفن الذى ابتعد عن التقيد بالدين وأصبح غايته التعبير عن الواقع المحسوس والحياة اليومية قد حدد أيضًا مهمة الفنان فى القدرة على دقة التصوير وإثارة الانفعال واللذة الحسية فى المشاهد والمتذوق وأبعد الشاعر عمّا كان يقوم به فى العصور القديمة من وظيفة تعليمية وسياسية كبرى. فقد كان الشعر هبة من الآلهة وأسلمتها إليه لينقلها إلى البشر. ونجد أصول هذه النظرية فى شعر هوميروس، إذ يروى فى الأوديسة أن ربّات الشعر قد سلبت ديمودوكس demodocus بصره ووهبته موهبة الشعر لأنها أحبته. ورواية ديمودوكس لقصة طروادة فى الأوديسة

(41) أفلاطون، فايدروس، الترجمة العربية، (245 أ – ب)، ص 68.

تعتبر فى التراث القديم رواية صادقة لأن مصدر كلامه هو الآلهة التى عاينت الحقيقة. وفى الالياذة يطلب الشاعر من آلهة الشعر أن تعلّمه الحقيقة لأن علمه بها مأخوذ بالسماع أمّا ما تعلمه أياه آلهة الشعر فهو يقين لأنها شاهدت الحقيقة مشاهدة عيان. وكذلك كان الحديث عن الماضى الذى يتحدث عنه الشاعر يحتاج لمصدر إلهى يطلعه على الحقيقة. كما كان الحديث عن المستقبل عن طريق التنبؤ بالغيب يحتاج أيضًا إلى مصدر إلهى يطلع العراف بها، ولم يكن الشاعر والعرّاف فى العصور القديمة يختلفان عن بعضهما [42]. وليس أدلّ على ذلك مما يقوله أفلاطون فى « أيون » التى رغم أنها تتضمن نقده للشعراء إلاّ أنها تعبر عن رأيه فى أن الشاعر ما هو إلا مترجم ينقل ما تلقيه عليه الآلهة، يقول أفلاطون:

« لأن الشاعر كائن أثيرى مقدّس ذو جناحين لا يمكن أن يبتكر قبل أن يلهم فيفقد صوابه وعقله. وما دام الإنسان يحتفظ بعقله فإنه لا يستطيع أن ينظم الشعر أو يتنبأ بالغيب. وما دام الشعراء لا ينظمون أو ينشدون القصائد العديدة الجميلة عن فن ولكن عن موهبة إلهية كما تفعل أنت عند الكلام عن شعر هوميروس لذلك فكل منهم لا يستطيع إلا إتقان ما تلهمه إيّاه ربة الشعر. فهذا يتقن الأشعار الديثورامبية [43]، وآخر أشعار المديح وثالث أشعار الجوقة ورابع أشعار الملاحم، وخامس الشعر الايامبى [44]، بينما كل منهم لا يجيد أنواع الشعر الأخرى لأنهم لا ينطقون بهذه الأشعار عن فن ولكن عن وحى إلهى. ذلك أنهم لو أتقنوا فن إجادة الكلام فى موضوع بعينه لاستطاعوا أن يطبقوا هذا الفن فى سائر الموضوعات أو فى أي منها، لذلك يفقدهم الإله صوابهم ليتخذهم وسطاء كالأنبياء والعرّافين الملهمين حتى ندرك، نحن السامعين، أن هؤلاء لا يستطيعون أن ينطقوا بهذا الشعر الرائع إلاّ غير شاعرين بأنفسهم. وأن الإله نفسه الذى يكلمنا ويحدثنا بألسنتهم ...

(42) أميرة مطر، فى فلسفة الجمال من أفلاطون على سارتر، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1974م، ص 37 – 38.

(43) نسبة إلى لقب من ألقاب الإله ديونيسوس.

(44) نسبة إلى الأغانى المرحة الساخرة التى تعبر عن الهجاء.

وما الشعراء إلاّ مترجمون عن الآلهة، كل عن الإله الذى يحلّ فيه ولإثبات ذلك تعمّد الإله أن ينطق أتفه الشعراء بأروع الشعر الغنائى » [45].

ولقد رأى البعض فى أفكار أفلاطون هذه محاولة لتطهير العقيدة اليونانية من شوائبها إذ أنه حين وجّه حملته على كبار الشعراء اليونان لتصويرهم الآلهة بصورة مبتذلة تحمل أحيانـًا أسوأ ما فى البشر من خصال إنما كان يدعو إلى إصلاح العقيدة اليونانية على النحو الذى كان كفيلاً بتقريبها من الأديان الكبرى التى ظهرت فيما بعد، والتى يرى بعض الكتّاب فى أفلاطون مبشّرًا بها، فهو يرفض أساسًا التصوير البشرى للآلهة فى العقيدة اليونانية، ويدعو إلى آلهة مجردة عن صورة البشر، وعن صفات الكائنات الطبيعية، بل ربما كان أكثر تطرفًا فى ذلك من اللاهوتيين فى العصور الدينية، إذ أنه ينادى فى أحد نصوص الكتاب الثالث من « الجمهورية » بضرورة وصف الآلهة بأنها علّة للخير وحده لا للشر أيضًا، إذ أن ما هو خير لا يضر، ولا يمكن أن يكون علّة للشر « ومعنى ذلك أن ما هو خير ليس علّى كل شيء، وإنما هو علّة الأشياء الخيّرة، لا الشريرة فهو ليس علّة معظم ما يحدث للناس، إذ أن الخير فى حياة البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى الإله أمّا الشر فلنبحث له عن مصدر غيره[46]. فهو إذن يعيب على الشعراء إساءتهم إلى الآلهة بجعلهم أيّاهم مصدرًا للشر إلى جانب الخير، وصحيح أن رأيه هذا يؤدى إلى القول بنوع من الألوهية ذات القدرة المحدودة، أى أنه ينفى عنها القدرة الشاملة، ولكن يبدو أنه كان ممن أدركوا فى وقت مبكر أن القدرة الشاملة لا يمكن أن تجتمع مع الخيرية الشاملة فى عالم يُعدّ الشرُّ فيه حقيقة واقعية [47].

ولذا فإننا نجد أن أفلاطون فى الوقت الذى يذم فيه الشعر الدرامى السائد

---

(45) أفلاطــون، أيون أو عن الإلياذة، ترجمة محمد صقر خفاجة وسهير القلماوى القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1956 ص 38 – 40.

(46) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (379)، ص 249.

(47) فؤاد زكريا، دراسته عن جمهورية أفلاطون، ص 164.

فى عصره عند شعراء التراجيديا نجده يمتدح الشعر التعليمى والملحمى كشعر « ترتايوس » و« بندارس » الذى يمجد البطولة ويتغنى بفضل الآلهة والأبطال. وفى الوقت الذى يهاجم فيه الموسيقى الليدية والفريجية الرخوة المسرفة فى النزعة الحسية نجده يشيد بالموسيقى المعبرة عن المُثُل العليا والجمال المثالى الذى يناسب النفوس الطاهرة فهو يقول فى محاورة « القوانين »:

« وعلى من يسعى إلى أجمل الغناء والموسيقى ألاّ يبحث عمّا يثير اللذة بل عن الصحيح، وصدق المحاكاة يتلخص فى التعبير عن الأصل »[48].

أما فى التصوير والنحت فقد عارض بدعة استخدام المنظور وأساليب الخداع البصرى وأخذ يطالب الفنان بالتزام النسب والمقاييس المثالية للنماذج القديمة، ووجد فى الفن المصرى القديم أمثلة تبين أفضلية المحافظة على الأساليب الرمزية ذات الدلالات الثابتة.

أمّا فن الخطابة، فعلى الرغم من أن أفلاطون قد أفاض فى ذمّه وعدّه نوعًا من الخداع والتمويه، نجده بعد أن أعاد النظر فيه رأى إمكانية الإبقاء عليه وإصلاحه ويحدد الشروط الكفيلة بقيام نوع من الخطابة الفلسفية التى لا تقنع بايهام الجمهور تبعًا لأهواء الخطباء بل تلتزم بالتعبير عن الحقيقة والتوجيه إلى الخير. وهذا النموذج الجديد لفن الخطابة هو الذى يمكن أن نكشف عنه فى محاورة « فايدروس » إذ أننا نجد فى هذه المحاورة بالذات تفسيرًا جديدًا للنموذج المثالى من الفن الأفلاطونى وهو الفن المعبر عن الوحدة المثالية للخير والجمال والحق. ذلك الثالوث الذى يكشف عنه الفنان فى هوسه وإلهامه كما يكشف عنه الفيلسوف فى حَدْسه لعالم المُثُل وفى تجربة العشق القريبة من جذب الشعراء وإلهامهم[49].

---

(48) أميرة مطر، تقديم الترجمة العربية لفايدروس، ص 10.
وانظر كذلك :
Plato, "Laws", Book II, English Translation by Jowett, Vol, (668), p. 47.

(49) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 11.
وانظــر أيضًا: د. مصطفى النشار: مفهوم الإبداع وشروطه عند أفلاطون، مقال نشر بمجلة المنتدى التى تصدر بدبى، دولة الإمارات العربية المتحدة، العدد 84، يوليه 1990م.

ولعلّ من الواضح إذن أن أفلاطون لا يطعن فى الفن إطلاقًا بل الفن المنحرف فقط. ولعلّ تلك المقاييس التى قيّم بواسطتها أفلاطون الفن اليونانى قد استقاها من مشاهدته للفن المصرى وإعجابه به بوجه خاص، ويرجع إعجابه به لعدة أمور أولها أن نماذج الفنون الجميلة ثابتة لا تتغير وقد كان أفلاطون يسعى إلى طلب « مثال الجمال بالذات » وينكر المحسوسات الجميلة المتغيرة وقد وجد بغيته فى الفن المصرى (50). ونحن إذا رجعنا إلى نقوش قدماء المصريين وتماثيلهم، رأينا أنها ليست محاكاة كتماثيل اليونانيين للطبيعة بل تخضع لهيئة معينة وقواعد خاصة لها دلالات ورموز دينية. وكان أفلاطون يعرف هذه الصلة بين الفن المصرى وبين الدين فهو يقول: « ويُقال أن هذه الألحان التى حفظت خلال العصور الطويلة هى من تأليف الإلهة « إيزيس ». فلا غرابة أن تكون الفنون ثابتة لا تتغير لأنها من خلق الآلهة لا البشر. وكذلك الحال فى المُثُل الأفلاطونية فهى ثابتة أزلية وهى موجودة فى عالم السماء قد عرّفتها السماء للنفس حين كانت تعيش فى صحبة المُثُل. وهكذا نجد إلى أي حد كان تأثير الفلسفة المصرية على أفلاطون قويًا، إذ أننا من هذا الموضع يمكن أن نتتبع نشأة نظرية المُثُل لديه (51).

وكما يجب على الفنان أن يلمّ بمعرفة حقيقة النفس البشرية، عليه أيضًا أن يعرف الطبيعة الحقة للأشياء التى يتحدث عنها ولا يكتفى بنقل المظهر المحسوس منها. فعندئذٍ يمكن أن يضمنها إنتاجه ولن يكون ناقلاً محاكيًا لصور الحقيقة بل معبرًا عن الأصل الإلهى وهو الذى يمكن أن يتصف إنتاجه بالجمال الحق. إن الفيلسوف الفنان الذى يرسم صورة المدينة الفاضلة ودستورها، وحين يريد إكمال لوحته فإنه يوجّه بصره إلى ماهية العدالة والجمال والاعتدال وباقى الفضائل ثمّ إلى صورها الإنسانية ويظل يعدّل فيها بإلغاء بعض السمات أو إضافة بعض آخر حتى

---

(50) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 48.

وانظـــر أيضًا: أميرة مطر: مقالات فلسفية حول القيم والحضارة، القاهرة، مكتبة مدبولى، 1979، ص 155.

(51) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص 48 - 49.

ينجح فى رسم الخصائص الإنسانية التى ترضى عنها الآلهة، إن مثل هذا الرسم وحده هو الذى يبلغ الجمال المطلق. فالفيلسوف الذى يبدع الآثار الجميلة هو ذلك الذى يكونُ معبرًا للناس عن الحقائق الأصيلة لا صورتها، وهو الذى يكتشف فى باطن النفس البشرية ما انطوت عليه من مثل إلهية فيقربها بفنه إلى الناس. وفى هذا تنبثق العبقرية الفنية فى رأى أفلاطون[52].

وكما فرض أفلاطون شروطًا يجب مراعاتها حتى يكون الفنان أصيلاً ومبدعًا، نجده يقدِّم للناقد الفنى شروطًا تحكم عمله هو الآخر بحيث يستطيع الحكم الصحيح على العمل الفنى، وهذه الشروط تعد نتائج مترتبة على رأيه فى الفن. فيرى أنه لكى نحكم على عمل فنى يجب أولاً أن نعرف الحقيقة المثالية الخالدة أو الأصل الثابت الواضح فى العقل لا المظهر الحسى المتغير، ثم نحكم بعد ذلك على الصورة ومدى مطابقتها لهذه الحقيقة الموضوعية لا ما يختاره الفنان من عناصر يريد هو إبرازها أو تصويرها لما يناسب أهواءه ورغباته الذاتية، وما ينساق إليه من حرية فى التلاعب بالحقيقة حسب ما يحلو له. وعلى ذلك فلابدّ من خطوتين ضروريتين للحكم على الأثر الفنى.

أولاً: أن نعرف الحقيقة التى يريد الفنان أن يصورها. ثانيًا: أن نعرف مدى نجاحه فى تصويره هذه الحقيقة. وهذا ما أكّده أفلاطون فى القوانين (668). فناقد الشعر أو الموسيقى يجب عليه أن يعرف ما هى طبيعة كل منهما وما المقصود من الناتج عنهما وما الأصل الذى يحاكيه وعندئذٍ فقط سيكون قادرًا على الحكم عليه[53]، فأرباب الفنون ـ على حد تعبيره فى «القوانين» ـ لا تخطئ فترسل كلام الرجال على لسان النساء ولا تخلط بين أسلوب الرجل الحر وأوزان العبد الوضيع[54].

---

(52) أميرة مطر، فى فلسفة الجمال، ص 69.

وانظر أيضًا: أميرة مطر، مقدمة فى علم الجمال القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى 1972م، ص 116.

(53) أميرة مطر، فى فلسفة الجمال، ص 71.

(54) أمير، نفس المرجع السابق، ص 71.

وانظر أيضًا: Plato, Laws, II, (669), p. 48.

وإذا كنا فيما مرّ قد عرفنا إلى أى حد ارتبط الفن لدى أفلاطون بما يؤمن به من معتقدات دينية وبآرائه عن الألوهية، ومن ضرورة التزام الفن بتلك المقاييس الإلهية ومحاولة محاكاتها قدر الطاقة الإنسانية، فإن هذا يدعونا إلى التساؤل هل امتدّت تلك الدعوة إلى ربط الفن بالألوهية إلى فلسفة أفلاطون السياسية؟ أو بمعنى آخر هل نجد لديه صورة إلهية للسياسة، أم أن لديه سياسة إلهية أراد أن يعرِّفنا بها كى تفيدنا فى حياتنا السياسية؟

الحق أنه كما كان لدى أفلاطون تصور للعالم تهيمن عليه نظرية المُثُل إذ أن العالم المرئى عنده ـ كما عرفنا ـ ليس إلاّ نسخة هزيلة من العالم غير المتغير الذى لا يُرى، نجد أن هذه النظرية قد امتدّت بطبيعة الحال إلى الأحداث السياسية التى كشفت بفظاعة عن الفساد والاضمحلال أكثر ما كشفت عنه الأحداث الأخرى، فلقد كانت السياسة الأثينية خليطًا من الاضطراب المقيت الغريب، فابتدع أفلاطون مدينة فاضلة Utopia سياسية ولاذ بها ـ على حد تعبير سارتون Sarton ـ وقد قيل إن المفروض فى جمهوريته باعتبارها « يوتوبيا » أن تصف مدينة مثالية، وهى بحكم تعريفه لها مدينة كاملة لا يعتريها تغير، والمدينة الإلهية شأنها ألاّ تكون عرضة للفساد المطّرد.

حتى أن سارتون نفسه ليعجب كيف تسنّى لأفلاطون أن يبتدع مثل هذه المدينة الإلهية وأن يجعل المفارق للمادة مرئيًا ملموسًا؟ كيف بلغ به الغرور إلى حد أن يعتبر المدينة التى ولدت فى ذهنه هى نفس المدينة الإلهية، وأن يظن مع هذا أن فى الإمكان التسليم بها كنموذج للكمال النهائى من غير أن يتناولها نقد[55]؟

وإذا كنا مع سارتون فى أخذه على أفلاطون ذلك الغرور الذى يصفه به، إلاّ أننا لا نوافقه على تفسيره لذلك الغرور لأن أفلاطون لم تكن لديه صورة واحدة ثابتة لتلك المدينة بل عدّل فيها حسب ما تراءى له من ظروف أعاقت تطبيق ذلك

(55) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، ترجمة لفيف من العلماء بإشراف إبراهيم مدكور وآخرون، القاهرة، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية. 1970م، ص 33.

النموذج الذى وضعه فى « الجمهورية » و« السياسى » حتى وصل إلى دولة أقرب ما تكون إلى تحقيق الدولة الواقعية فى « القوانين » [56]. إذ وصل إلى دولة يحكمها القانون على الرغم من أنه كان دائمًا أميل إلى ذلك النموذج المثالى الذى رسمه للحاكم الفيلسوف المتمثل لكل المبادئ السامية، الذى يستمد علمه من الإله.

وإذا كان أفلاطون قد وقع فى أخطاء نتيجة فشله فى التوفيق بين مثاليته والواقع الاجتماعى بحيث تغدو هذه المثالية ـ حين يتعذّر تطبيقها ـ غير ذات موضوع[57]، إلاّ أننا نرى أن تلك الأخطاء التى وقع فيها كانت نتيجة لأمرين: أحدهما، المنهج العقلى الذى كان يسير عليه فى كشف الحقائق، وثانيهما: الغلو فى المثل العليا والمبادئ الفاضلة والإفراط فى مناشدة الخير العام [58]. وإذا كان أكثر مَنْ انتقدوه من المتدينين والداعين إلى السياسة التى تسترشد الكتب المقدسة قد أخذوا عليه تلك الشيوعية المحدودة التى فرضها بين طبقة الحراس، فإننا نستطيع القول بموضوعية تامة أنه علاوة على أن تلك الشيوعية قد فرضها أفلاطون على تلك الطبقة دون غيرها أنه كان يهدف من وراء هذا إلى إزالة العقبات التى تعترض طريق رجل الدولة وإزالة أسباب الصراع أمام أفراد الطبقة الحاكمة من ناحية، ومن ناحية أخرى كان يهمه فى المقام الأول الحفاظ على وحدة الدولة وخيرها الأسمى [59].

هذا إلى جانب أن رسالة أفلاطون أساسًا فى كل فلسفته كانت محاولة للتدليل على أن القوانين الأزلية للأخلاق ليست مجرد تقاليد موروثة لابدّ من القضاء عليها حتى يحل مكانها نظام الطبيعة بل إنها على النقيض من ذلك عميقة الجذور فى طبيعة النفس الإنسانية وفى نظام الكون بحيث لا يمكن أن يقضى

(56) انظـر: أميرة حلمى مطر، فى فلسفة السياسة، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 1978م، ص 35.

(57) محمد فتحى الشنيطى، نماذج من الفلسفة السياسية، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة 1961م، ص 27.

(58) مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، القاهرة، مطبعة لجنة البيان العربى، الطبعة الأولى 1953، ص 118.

(59) Annas (Julia), Plato's Republic and Feminism, an essy in "philosophy", v. 51, N. 167, Jully, 1976, p. 320.

عليها أحد. ولعلّ هذا هو السبب الذى من أجله أدخل أفلاطون فى مخططه «الجمهورية» سيكولوجية الإنسان وميتافيزيقا العالم. وكان لزامًا عليه أن يثبت أن الدولة لا يمكن اعتبارها تجمعًا للأفراد ساقته الصدفة، وفى مقدور أقوى شخصية فيه أن تستغلّه، بل إنها على العكس من ذلك شركة بين نفوس من الضرورى أن تأتلف وفق قواعد العقل لبلوغ غاية أخلاقية، كما تهتدى فى اتجاهها نحو هذه الغاية هداية رشيدة بعيدة عن الأنانية بتلك الحكمة التى يمتلكها أولئك الذين يعرفون طبيعة النفس وغاية العالم [60].

ولا شك أن مذهب أفلاطون القائل بوجوب أن يكون السياسى عالمًا يعرف مثال «الخير» قد فتح له بابًا يشرف منه على نقد دولة المدينة السياسية، كما أمدّه بمنهج سار عليه وأفضى به إلى الدولة المثالية. وانتقل من هذا مباشرة إلى تحليل الدولة المثالية [61]. ولعلّ مما يسترعى النظر فى هذه المدينة وأفضل ما يميزها طابعها الدينى القوى الذى نلحظه فى «الجمهورية» كما نلحظه فى جميع ما كتبه أفلاطون فى شيخوخته. ولمّا كانت الأمور الإلهية أرفع قدرًا من الأمور البشرية فإن تمجيد الآلهة قد حظى بدور مهم جدًا فى حياة الجماعة. فالميل القوى إلى الإيمان بالمتعالى والنظرة المشرئبة إلى الغيب والأبدى، والاعتقاد فى الوقت نفسه بوجود الشر الملازم لعالم الناسوت دون أن يحملنا ذلك على التواكل والتشاؤم، تلك هى سمات الفلسفة الأفلاطونية فى أخريات السنين، وفيها إرهاص بذلك التغير فى الاتجاه الذى سيغلب على الفلسفة اليونانية فى الفترة الأخيرة من العصر القديم بتأثير من سيرة أفلاطون وعبر مؤلفاته [62]. فـ«القوانين» وهى آخر أعمال أفلاطون

(60) أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الأول ترجمة لويس اسكندر راجعه محمد سليم سالم، القاهرة، سلسلة الألف كتاب (566) مؤسسة سجل العرب 1966م، ص 260.

(61) جـورج سباين، تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسى، مراجعة وتقديم عثمان خليل، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة 1971م، ص 59 - 60.

(62) عـثمان أمين، الروح الأفلاطونى، مقال من كتاب «دراسات فلسفية» مهداة للدكتور إبراهيم مدكور بإشراف وتصدير د. عثمان أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، ص 32 - 33.

هى العمل الأفلاطونى الوحيد الذى يبدأ بالإله (63)، ويؤكد على حكم العقل الإلهى الذى أسماه الناموس المشترك للمدينة فالإله هو مشرّع القوانين والحاكم ظله على الأرض، فيجب إذن أن يكون قدوة فى طاعة هذه القوانين وعدم التجديد فيها، فالحاكم فيها لم يعد فيلسوفًا خالصًا بل لقد أصبح رجلاً تكفى فيه الحكمة العملية وبعد النظر، والفضيلة الأساسية فيه هى التبصر فى الأمور وضبط النفس ويصل إليها بالتشبّه بالإله (64)، فالحياة الإنسانية لديه محكومة بأمور ثلاثة: الإله، والحظ، والفن (65)، وكلما كان أهل المدينة أخيارًا كان رئيسهم أكثر إلهية، فإذا كان رئيسهم أفضل كثيرًا من رؤساء مدينة أقل فضلاً كان أعظم حتى ربما يرتقى ذلك إلى أن يكون مدبّر المدينة من جنس الإلهيين حتى لا يكون له اشتراك مع هؤلاء البشر إلاّ فى القليل (66). ولعلّ ذلك يتضح من قول الاثينى فى المحاورة:

« إن السبب يا صديقى العظيم، يكون فى أن لديك حقيقة نظم الحكم، فالدول التى نتحدث عنها الآن مجرد مجموعات من الناس تسكن فى المدن الخاضعة والخادمة لجزء من الدولة الكبيرة وكل مدينة منهم قد اشتهرت بعد القوة المسيطرة (الدولة). إنها ليست دولاً على الإطلاق فلو أنك عرفت هذه الدولة بعد معرفة حكامها، لوجدت أن الدولة الحقيقية يجب أن تعرف باسم الإله، الذى يحكم فى الرجال الحكماء » (67).

ولم يكن هذا الاتجاه لتأكيد الصلة بين الحاكم والإله حديث العهد عند أفلاطون فى « القوانين »، بل كان موجودًا لديه منذ تأليفه « الجمهورية »، إذ لم

---

(63) Strauss (Leo), Op. Cit., p. 59.

(64) محمد عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت، مكتبة الفكر الجامعى، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، 1970م، ص 149.

(65) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص 96 – 97.

(66) أبو نصر الفارابى، تلخيص نواميس أفلاطون، المنشور بكتاب « أفلاطون فى الإسلام » تحقيق عبدالرحمن بدوى عن المخطوط رقم 1629 فى ليدن بهولندة، طهران، مؤسسة مطالعات إسلامى دانشكاهك كيل شعبة تهران، 1973م.

(67) Plato, Laws, B.IV, (713), English Trans., p. 95.

ينسَ في نظام التعليم لديه أن يبين ضرورة أن يظهر صفوة الحراس من ذكاء معين. فلا ينبغي أن يقفوا عند تحصيل العلوم التي يتلقاها الأحرار في عمق وحسب، بل عليهم فوق ذلك أن يلتفتوا لما بينها من علاقات متبادلة وخاصة علاقتها بالفضيلة وبالجمال وبالخير. فهو في آخر الأمر العلم الذي يتوّج العلوم الأخرى وهو ما يسميه بالإلهيات [68]. ولعلّ إصرار أفلاطون على مثل هذه التربية الإلهية للفيلسوف أو الحاكم ودفاعه عنها لأنها بمثابة المعرفة بالخطة التي يمكن بناء المدينة الفاضلة على أساسها يتضح في « الجمهورية » حينما يقول على لسان المتحاورين:

« ـ وهكذا فإن الفيلسوف الذي يحيا في صحبة النظام الإلهي للعالم، يغدو إلهيًا منظمًا بدوره على قدر ما تتحمل طبيعته البشرية، وإنْ لم يكن في استطاعته أن ينجو على الرغم من ذلك من تحامل الناس.

ـ بالتأكيد.

ـ فإذا أدرك الناس أن حديثنا عن الفلاسفة حديث صدق، فهل يظلّون على بغضهم لهم، وهل يظلّون على شكهم في قولنا إن الدولة لن تعرف السعادة إن لم يرسم خطتها فنانون يعملون وفقًا لأنموذج إلهي؟

ـ كلا إن الناس سيتخلون عن مشاعرهم العدائية إذا عرفوا الحقيقة. ولكن على أي نحو سيرسم الفيلسوف هذه الخطة؟

ـ سينظر إلى الدولة وإلى طباع الناس على أنها قماش معدٌ لرسم الصورة فيبدأ أولاً بتنظيفها، وهو أمر ليس باليسير. ولكنك تعلم على أية حال أنه على خلاف غيره من المشرِّعين لن يقبل أن يأخذ على عاتقه تدبير شؤون فرد أو دولة أو سنّ أية قوانين إلاّ إذا وجد السطح نظيفًا أو نظفه هو بنفسه.

ـ إن له كل الحق في ذلك.

(68) لوجست دييس، نفس المرجع السابق، ص 149 – 150.

- فإذا تمّ هذا فسوف يبدأ بعد ذلك فى وضع تخطيط عام للدستور.

- بلا شك.

- وبعد، فإنه سيتجّه بأنظاره دائمًا أثناء قيامه بعمله إلى الطرفين: أعنى الأنموذج الذى يرسم منه وهو مثال العدل والجمال والاعتدال وما شابهها من الفضائل من جهة والنسخة التى يحاول صنعها منه فى عالم البشر من جهة أخرى، وعن طريق المزج بين مختلف عناصر الحياة الاجتماعية، مثلما يمزج الرسام ألوانه، يرسم صورة الإنسانية الحقة، مسترشدًا بذلك الأنموذج الذى أسماه هوميروس لدى مَنْ وجده فيهم من البشر، باسم الأنموذج الإلهى.

- أصبت.

- وهكذا تراه يمحو خطًا تارة، ويضيف خطًا تارة أخرى حتى يصنع على قدر استطاعته أنموذجًا للطبيعة البشرية ترضى عنه الآلهة » (69).

فرؤساء المدينة عليهم، بناءً على ذلك، أن يبرزوا فى هذا العلم الإلهى « إذ لا يمكن أن نعهد بحكم المدينة إلى أناس لا يعرفون كل ما يمكن معرفته عن الآلهة ». ذلك أن الجهل بمثل هذه الأمور يورث الإلحاد. وهذا بدوره يحمل على العنف وعلى الاستهانة بالقوانين. إلاّ أن هذا الجهل للأسف شديد الانتشار ويحزن أفلاطون ويحنقه أن بات من الضرورى إثبات وجود الآلهة (70).

وإذا كان إثبات وجود العناية الإلهية لشباب اليوم قد أصبح ضرورة أمام وجود نظريات تدّعى أنها نظريات علمية قد لقنت كل غادٍ أن العالم ليس نتيجة عقل إلهى ولكنه من صنع الطبيعة والصدفة البحتة فإن هذه المسائل قد شغلت أفلاطون منذ أمد بعيد فهاجمها فى فقرات من محاورة « السفسطائى » وذكر فى

---

(69) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية (500 - 501)، ص 414 - 415.
وانظر كذلك:
Plato, "Republic", English Translation by lee, (500-501), pp. 262-263.
(70) أوجست دييس، نفس المرجع السابق، ص 149 - 150.

محاورة « فيليبوس » أن نفسًا عالية وعقلاً ساميًا يدبِّر نظام هذا العالم، بل لقد ذهب إلى أبعد من ذلك فى « طيماوس » فقصَّ قصة حدوث العالم، صورة الإله العقلى [71]، فهذا العالم أفضل عالم ممكن.

والأساس الأول للتربية لدى أفلاطون هو إرساء التعاليم فى النفوس، فالتربية هى فى أساسها لديه إصلاح دينى، وفهم جديد بالغ السمو للإله. ولذلك فإن مدينة أفلاطون الفاضلة ستحرق وتبيد كل الكتب التى لا تذكر أن الإله خير وأنه عادل، وأنه لا يقول إلاّ صدقًا وحقًا ولا يغير أبدًا من صورته ولا يخدع أبدًا وأن الكذب أمر بغيض لديه [72].

وليس الإيمان بالإله ـ كما يقرره أفلاطون هنا ـ مجرد مظهر وليس هو تظاهر المصلح السياسى حين يلقن الشعب صيغًا ليست صادقة إلاّ باعتبار فائدتها الاجتماعية، فأفلاطون يؤمن بالإله كما يؤمن بحقيقة وعدالة لا تتبدل، ولم يكن أقل من ذلك اعترافًا بما للمعتقدات الدينية من حسنات وضرورات اجتماعية، ولم يقنع كذلك بالدعوة إليها، بل أخذ يفرضها فرضًا. ففى المدينة التى تصفها « القوانين » يعتبر عدم الاعتقاد بوجود الآلهة وعنايتهم وعدالتهم التى لا تخطئ ضربًا من الإجرام فى حق الدولة. ويسنّ قانونا يحكم على من لا يؤمن بذلك بالسجن أو بالإعدام أو بالنفى والتشريد تبعًا لبشاعة الإثم الذى يقترفه فى حق الآلهة [73]. وأعتقد أنه رغم ما يبدو فى هذا القانون الخاص بمحاربة الإلحاد على هذا النحو من إجحاف لحرية العقائد كما يرى البعض إلاّ أنه يؤكد من جانب آخر الحرص الشديد من جانب أفلاطون على ضرورة الإيمان بالإله حتى يتم الخير للدولة ويحيا الأفراد فى حب وائتلاف ومودّة [74].

---

(71) نفسه، ص 150.

(72) الكسندر كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبدالحميد أبو النجا، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والنشر 1966م، ص 139.

(73) أوجست دييس، نفس المرجع السابق، ص 151.
وانظر أيضًا:
Plato, The "Laws", English Trans., B. XII, (948), pp. 336-333.

(74) انظر: جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص 106.

الفصل الرابع

الألوهية وعلاقتها بنظرية المعرفة

تقوم نظرية المعرفة الأفلاطونية على أساس التمييز بين المعرفة الحقيقية (أو العلم) وبين المعرفة الوهمية أو الظنية. والحق أن مثل هذا الفصل بين « المعرفة » و« الظن » فى الإدراك كان موجودًا لدى بعض الفلاسفة السابقين، فقد وضعت كثير من فلسفات السابقين تفسيرات متفاوتة عن العالم تختلف عن الاعتقاد الشائع. وهذا الفصل يتضح فى احتقار هيراقليطس وبارمنيدس لأخطاء العامة، فقصيدة الأخير ـ كما نعرف ـ كانت مقسمة إلى جزأين: الأول: طريق الحق، والثانى: طريق الظن. وقد ميز ديمقريطس بين المعرفة الخالصة genuine knowledge والمعرفة الغامضة obscure knowledge مما مهّد لنظرية أفلاطون [1].

ورغم هذا فإن نظرية أفلاطون قد انفردت عن نظريات السابقين بهدفين عظيمين: الأول: إدراك المجردات، والثانى: اتصال هذه المجردات. وتبعًا لما يراه أفلاطون فالتعليم الحقيقى هو الذى يرتفع بالإنسان من مجرد معرفة اللائق أو المناسب له إلى معرفة الوجود الشامل، الجامع المعاين لكل الوجود. إنه أراد أن ينمى فى العقل الإنسانى القدرة على الرؤية الكلية الشاملة لكل الأشياء حتى تتخلّى فى النهاية عن جزئيات الحس وتبقى على الكليات فقط [2]. فالظلال والخيالات ليست إلا انعكاسًا للشمس والنجوم فى الماء، فالشمس والنجوم كل منها يضاهيها أفراد كثيرة أولها فى عالم الخيال والشعر والثانى فى عالم الحس والثالث فى عالم المجردات أو الكليات الحسية التى يؤسسها نوع العلم الرياضى، أمّا الرابع والأخير، فالمجردات

---

(1) Ritche (David G.), Op. cit., p. 81.

(2) Jowett (D.), The Dialogues of Plato, vol. II, Introduction. Of "Republic", Oxford, At The Claredon press, 1953, p. 96.

نفسها عندما تشاهد فى وحدة المثال التى تنبع من معنى جديد وقوة جديدة. فعملية الديالكتيك تبدأ بتأمل النجوم الحقيقية وليس مجرد ظلالها وتنتهى بتمييز الشمس أو « مثال الخير » كوالد ليس فقط للضوء بل أيضًا للدفء والنمو [3].

ويبدأ أفلاطون منهجه فى المعرفة فى « مينون » التى تحركنا قدما إلى تلك المناقشات الموجودة فى « فيدون »، والتمييز بين المعرفة والاعتقاد الصادق فى « الجمهورية » و« ثياتيتوس »[4]. والحق كما يقرر جويت أننا لا نملك إلا لمحة خاطفة عن منهجه السامى فى المعرفة، إذ أنه لا يعطينا تفسيرًا واضحًا لما يعنيه ليس فى « الجمهورية » فقط بل فى « فايدروس » و« المأدبة » أيضًا، وكذلك فى « السفسطائى » و« فيليبوس ». فهو يقدم لنا وضعًا محتملاً لمنهجة على أنه انبثاق من خطوات منتظمة psste regular Steps لمعرفة النسق الكلى المستدلّة جزئياته من الكل، وهذا أفضل من الكل الذى يُستدل عليه من جزئياته. وهذا المنطق المثالى Ideal Logic لم يوسع أفلاطون ممارسته إلاّ فى بحثه عن العدالة أو فى تحليل أنواع النفس. ولكنه فى نهاية الكتاب السادس من « الجمهورية » يتصور منهجًا آخر أكثر كمالاً تعد الأفكار فيه مجرد خطوات أو مراحل أو لحظات من الفكر تكون كلاً متصلاً دعامته من ذاته، واتساقه هو معيار حقيقته، ولم يشرح لنا بالتفصيل طبيعة ذلك المنهج مثله فى ذلك مثل غيره من المفكرين سواء قديمًا أو حديثًا حيث تتسلط عليهم صورة فارغة ليس فى استطاعتهم التحقق منها، وأفلاطون يفترض أن العلوم حينما يكون لها ترتيب طبيعى واتصال فى أى عصر من العصور فإنه يمكن أن يُقال عنها بالكاد أنها موجودة، ولقد كان أفلاطون يتعجّل هنا نهاية العالم العقلى دون أن يقدم لنا بدايته[5].

وعلى الرغم من ذلك فإننا نستطيع أن نجد منهجًا واضحًا لديه بإمعان النظر

(3) Ibid., p. 95.

(4) Mathews (Gwynneth), Plato's Epistemology and related Logical problems, selections from philosophers, Edited by mary warnock, first published in 1972, by faber and faber Limited, London, p. 43.

(5) Jowett (B.) Op. Cit., p. 69.

فى محاوراته المختلفة. وينقسم هذا المنهج إلى جانبين: جانب سلبى وجانب إيجابى، أمّا الجانب السلبى فيتمثل بوضوح فى اثنتين من أهم محاوراته فى نظرية المعرفة هما « ثياتيتوس » و« السفسطائى »[6]. ففى « ثياتيتوس » نجده يقدم على لسان سقراط انتقاداته على نوعين من أنواع المعرفة الغير حقيقية والمرفوضة لديه، ففى حين يقدم ثياتيتوس تعريفات ثلاثة للعلم نجد سقراط يفنِّدها ويرفضها وهى أولاً أن العلم مساوٍ للإحساس sensation. وقد استمدّ ثياتيتوس هذا من نظرية بروتاجوراس فى أن الإنسان مقياس الأشياء جميعًا وفلسفة هيراقليطس فى التغير والسيلان الدائم، وحينما يفشل هذا التعريف أمام انتقادات سقراط، يقدم ثياتيتوس التعريف الثانى للعلم بأنه ظن صادق. ويفشل أيضًا حينما لا يستطيع أن يصل ثياتيتوس إلى تعريف للحكم الخاطئ دون استخدام لفظ « العلم » لأن الحكم أو (الظن) منه الصادق ومنه الخاطئ. ويلاحظ فى هذا التعريف أن أفلاطون يستعمل لفظة Doxa هنا بمعنى الحكم بعد أن كان يستعملها فى « الجمهورية » بمعنى الظن أو التشكك، وبعد فشل هذا التعريف يقدم ثياتيتوس التعريف الثالث الذى يوحِّد فيه بين العلم والحكم الصادق المصحوب بالبرهان Logos، وينتقد سقراط هذا التعريف أيضًا بعد أن ميّز بين ثلاثة معانٍ للبرهان أو اللوجوس فندها الواحد تلو الآخر لتنتهى المحاورة نهاية سلبية ظاهريةً، إذ أنها قد برهنت على وجهة نظر أفلاطون فى أن التوحيد بين المعرفة وبين الإحساس أو المعرفة الحسية يعد توحيدًا خاطئاً، فالإحساس ليس علمًا وأيضًا فإن المعرفة الاستدلالية القائمة على الحكم الصادق فى التعريف الثانى أو الحكم الصادق المصحوب بالبرهان لا يمثل العلم أو المعرفة الحقيقية لديه [7]. وقد أكمل أفلاطون انتقاداته للمعرفة

---

(6) انظر تحليل لهاتين المحاورتين فى كتاب كورنفورد القيم «نظرية المعرفة عند أفلاطون».
Cornford (F.M.) Plato's theory of Knowledge, London, Routledge and Kegan Paul LTD. Reprinted 1973.

(7) انظر: أفلاطون، ثياتيتوس، الترجمة العربية، ص 46 – 166.
وانظر أيضًا: أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 180 – 181.
ويمكن الرجوع أيضًا إلى Taylor (A.E.), Op. Cit., pp. 325- 348.

=

الاستدلالية حينما واصل حديثه عن الحكم فى محاورة « السفسطائى » إذ استطاع أن يصل إلى تعريف للحكم الخاطئ دون أن يستعمل كلمة العلم وذلك حينما لجأ إلى نظريته فى المُثـُل وانتهى إلى أن الحكم الصادق هو ما طابق واقعًا صحيحًا وهذا الواقع إنما يعنى لديه أن تتضمن العبارة مشاركة حقيقية بين الفرد ومثاله الموجود فى عالم المثل سواء كان هذا فعلاً أو انفعالاً أو صفة من صفاته، فالقول مثلاً بأن ثياتيتوس يجلس أو يكتب أو يعوم قول صحيح لأن ثياتيتوس يشارك فى مثال الجلوس، والكتابة، والعوم، أما القول الخاطئ فهو الذى لا يعبر عن مشاركة حقيقية بين الفرد والمثل كالقول مثلاً بأن ثياتيتوس يطير فهذه عبارة خاطئة لأن ثياتيتوس لا يشارك فى مثال الطيران (8).

وإذا كان ذلك هو الجانب السلبى من فلسفة أفلاطون المعرفية الذى ينتقد فيه كلا من المعرفة الحسية والمعرفة الاستدلالية، فإن الجانب الإيجابى من نظرية أفلاطون رغم أنه لم يكشف عنه بوضوح ولم يخصص له محاورات مستقلة كما فعل فى الجانب السلبى، إلاّ أننا نجده يتخلل كل المحاورات الأخرى، وبالذات محاورة « الجهورية » إذ يتضح أن المعرفة اليقينية episteme لديه هى المعرفة التى تتم بواسطة التعقل المباشر nous - intuition وهذا التعقل المباشر إنما يقع على المبادئ الأولى أو الماهيات أو عالم المثل الذى يتضمن تلك المبادئ وهذه الماهيات حيث يمكن الدنو من المثال الأول أو « الخير بالذات » أو « الجمال المطلق »، وكل تلك أسماء لمسمى واحد يحاول أفلاطون الوصول إلى معرفته بذلك المنهج، وهو الإله (9).

وإذا كنا قد قسمنا نظرية المعرفة الأفلاطونية إلى جانب سلبى وجانب

=

وانظر كذلك:

Hichen (Winifred F.), Knowledge and forms in Plato’s theaetetus, An essay in “Studies in Plato’s metaphysics”, pp. 185 - 190.

(8) انظر: أفلاطون، السفسطائى، الترجمة العربية، (262 a-b-c-d) (263 a-b-c-d، 264. a-b) ص 194–201 وانظر كذلك: Taylor (A.E.) Op. Cit., p. 391.

(9) انظر: Taylor (A.E.) Op. Cit., p. 391.

إيجابى فإن هذا لا يعنى الفصل بينهما فإن أفلاطون ينظر إلى المعرفة المحسوسة والمعرفة الاستدلالية كمراحل لابدّ من المرور بها كى نصل إلى مرحلة العلم الحقيقى كما يتضح من تشبيه الخط التالى [10]:

(ماهو مدرك بالعقل)	المبادئ (arche)	التعقل (noesis)	(العلم اليقينى) (episteme)
	الرياضيات (mathematique)	الفكر (dianoia)	
(ماهو معتقد أو مظنون فيه)	(كائنات حية)	اعتقاد (pistis)	(الظن) (doxa)
	(الصـــور أو الظـــلال)	وهـم (eikasia)	

ومن النظر إلى هذا الخط نستطيع القول بأن أفلاطون يقيم تصنيفه لأنواع المعرفة فى العلوم المختلفة على أساس تفرقته الميتافيزيقية بين العالم المرئى والعالم المعقول فيسمى المعرفة التى تتناول العالم الحسى بالظن Doxa، أمّا المعرفة التى تتناول اللامرئى والمعقول بالعلم أو بالتعقل noesis. ولكى يوضح هذين النوعين من المعرفة يقول: لنتصور مستقيمًا نقسمه أربعة أقسام يرمز القسم الأول منه للأشباح والظلال المنعكسة عن العالم المحسوس والمعرفة التى تتناولها يسميها وهم eikasia والقسم الذى يليه يشير لموجودات العالم الحسى المرئى (الكائنات الحية) ومعرفتها ظن Doxa أو اعتقاد (Pistis) والقسم الذى يليه يشير إلى التصورات الرياضية ومعرفتها فكر استدلالى Dianoia والقسم الأخير يشير إلى المعقولات التى هى أقرب إلى

(10) Copleston (F.), Op. Cit., p. 176.
Wild (John), Plato's theory of Man, Cambridge, Massachusetts, Harvard university press. 1946. pp. 177-178.
وانظر كذلك: عبدالغفار مكاوى، مدرسة الحكمة، القاهرة، دار الكاتب العربى والنشر، الطبعة الأولى، هامش ص 44 – 45.

المبادئ والموجودة بغير حاجة للمحسوس فهى عالم المثل ومعرفتها تعقل noesis [11].

وهذا الخط يُعد أحد التشبيهات المشهورة التى خصصت لها أشهر فقرات «الجمهورية» فهناك أيضًا أسطورة الكهف وتشبيه الشمس. فأسطورة الكهف أيضًا تقودنا إلى مناقشة التعليم عند أفلاطون على أنه تدريب للعقل على تجاوز الموضوعات الحسية المدركة بالحواس إلى الحقائق الصادقة على حد تعبير ماثيوس[12]. ولعلّ تشبيه الخط هذا جاء كما جاء تشبيه الشمس لكى يفسّر بها أفلاطون ويوضح أسطورة الكهف، إذ أنهما زودانا بمفتاح تفسير هذه الأسطورة. ففى تشبيه الشمس عرفنا بوضوح أن الرؤية فسِّرت كمعرفة للشىء المرئى الذى هو كالشىء المعروف، فالقدرة على الرؤية، رؤية الشمس كمصدر للوجود ومن ثم للمعرفة والخير. إذ أن لغة الرؤية فى أى نقطة يمكن ترجمتها إلى لغة المعرفة، فالشىء الذى يُرى كحقيقة فى ذاته يكون جوهرًا، وما هو فى ذاته يمكننا معرفته أمّا الألوان والأشكال فتعد كيفيات لهذا الشىء، وحجمه وتسميته وهى معرفة بالخصائص الكمية فيه [13] فقط، فصورة الشمس التى ترمز إلى مثال الخير الأسمى وصورة الكهف كلتاهما إذن تعبير عن طبيعة التربية وعن موقف الإنسان من المعرفة أو الجهل واليقين أو الظن والتقدم أو التأخر. إنهما ترسمان الطريق الذى تصعد فيه الروح إلى الصدق والحقيقة والنور حتى تصل إلى قمة المعرفة الفلسفية ونعنى بها مثال الخير. ولم يكن هناك شىء يستطيع أن يعبر عمّا ستجربه النفس من تحول وما تكابده من مشقة وجهد حين تنتقل من الظلام إلى النور، ثمّ وهى تعود مرة أخرى من النور إلى الظلام لتدرك مقدار ما فى وجود الإنسان بين الظلال والأشباح من هوان ومذلّة، خيرًا من صورة الكهف. فقد كان من السهل على أفلاطون أن يلجأ إلى الطريقة المجردة

(11) أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السابق، ص 180.

وانظر أيضًا: Copleston (F.), Op. Cit., pp. 176-177.

وكذلك: Wild (J.) Op. Cit., p. 189.

(12) Mathews (G.), Op. Cit., p. 34.

(13) Wild (J.), Op. Cit., pp. 188-189.

المطلقة فى شرح أفكاره، ولكن خطورة الموضوع الذى هو بصدده جعلته يعالجه على هذا النحو الإنسانى الرائع الذى يبرز ما تعانيه النفس وهى تترك الشر إلى الخير، وتنتقل من الظلام إلى النور [14].

ولعلّ هذه الصور والتشبيهات تبين لنا أن أفلاطون كان يتمتع بخيال قوى ساعده على أن يصبح أحد كبار صانعى الأسطورة فى التاريخ الإنسانى، حتى أننا لا نستطيع تصور الفلسفة الأفلاطونية بغير أن نذكر تلك الأساطير، فلقد عبّر أفلاطون فى أساطير أخرى مثل أسطورة الكهف كأسطورة «السماء العليا» و«اختيار النفس لمصيرها فى المستقبل» وأسطورة «الحساب بعد الموت» عن أعمق أفكاره وحدوسه الميتافيزيقية، حتى أنه قد عرض فلسفته الطبيعية ـ كما رأينا ـ فى صورة أسطورة كلية فى «طيماوس» حيث قدّم صورة نفس العالم، وصورة الفعل المزدوج لخلق العالم [15]، حتى أن الدراسات المعاصرة لنظرية المعرفة لأفلاطون قد حددت ثلاثة مصادر رئيسية للغتها. أولها كان ميله إلى استعمال الصور المرئية ليوضح تقدم العقل فى المعرفة وخاصة ليصف إحراز المعرفة فى مصطلحات مرئية واضحة، وثانيها ميله إلى النظرية دائمًا إلى عالم المثل والصور[16] حيث تحل كل مشاكل فلسفته من خلال تلك النظرية، وثالثها اتجاهه إلى استعمال كلمات خاصة مثل (جنوسيس gnosis) المعرفة الروحية أو اللاهوتية أو ما يشابهها كحدود ذات نغمة توافقية دائمة للإدراك الصحيح والمعرفة [17]. وهذه الحدود الثلاثة يقدمها أفلاطون من خلال أساطيره الخاصة.

وإذا كان الهدف الأسمى الذى يسعى الإنسان إلى معرفته ويعد العلم به هو العمل الحقيقى الصحيح والذى أجهد أفلاطون نفسه فى إيراد كل تلك التشبيهات

(14) عبدالغفار مكاوى، نفس المرجع السابق، ص 43 – 44.

(15) ارنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ص 104.

(16) Gosling (J.C.B.), Plato, London and Boston, Routledgl and Kegan Paul; 1973, p. 122.

(17) Ibid., p. 122.

والصور ليصف لنا صعوبة الوصول إليه هو « مثال الخير» أو ما ماثله من تسميات للإله الأفلاطونى، فإن هذا يجعلنا نتساءل عن كيفية الوصول إلى هذه المعرفة؟ أو عن الوسائل المختلفة التى حددها أفلاطون لكى نصل من خلالها إلى العلم الحقيقى؟

يحشد أفلاطون أساليب ومناهج مختلفة فى محاوراته ولكن أهمها الذى يمكن أن نطلق عليه « المنهج الجدلى » الذى يصف لنا حركة المعرفة خلال المراتب الأربع (الصور المحسوسة، التعريف، الماهية، العلم) وهو منهج يتكرر استخدامه فى المحاورات المختلفة. ولذا فهو يُعد تعبيرًا عميقًا عن الفكر الأفلاطونى، إنه يستمر حقًا عن طريق الصعود والنزول وكذلك عن طريق النظر الكلى والقسمة ولكن هذه العمليات لا تصل بنا وحدها إلى المقصد الأسمى أى « الخير بالذات »، فالقسمة [18] تشير فقط إلى طريقين فحسب: الكهف والشمس، الظلام والنور، ما له قيمة وما ليس له قيمة. وهى تصل فى تحليلها الأخير إلى موضوع البحث والموضوع الأسمى أى الخير ولكنها لا تمنحنا معرفة تامة به، إذ أن ذلك إنما يتم عن طريق الحدس.

أمّا النظرة الكلية الشاملة فإنها توحد بين الصور المحسوسة ثم توحد بين الصور المعقولة أى المثل وتصل فى النهاية إلى صورة واحدة ثم إلى « الخير». لهذا يجب أن ننظر إلى الصور المحسوسة ثمّ إلى الصور المعقولة باعتبارها لا شىء بالنسبة إلى « الخير» ومن ثم فإننا خلال النظرة الشاملة نفقد الموضوع المحدد الذى نبحث عنه لكى نكتشف الموضوع الأسمى وهو « الخير» أى موضوع البحث النهائى. وكأن سير الجدل هنا إنما يمثل نوعًا من التجريد الذى يتقدم صاعدًا بالتدريج متجهًا إلى الوجود فى سعته وامتلائه تمام حيويته الدافقة [19].

وقد عرّف أفلاطون الديالكتيك فى « الجمهورية » بأنه المنهج الذى يرتفع من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئًا محسوسًا، وإنما بالانتقال من فكرة

(18) انظر مثالاً للقسمة المنطقية فى « السفسطائى »، الترجمة العربيـــة، (219. a-b-c-d-e-d-e) ص 72 - 79.
وانظر كذلك: Taylor (A.E.), Op. Cit., pp. 378 - 379.

(19) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 180.

إلى فكرة بواسطة فكرة، ومعنى هذا أننا إذا أخذنا فى دراسة فكرة أو تصور معين فإننا لا ينبغى أن نكتفى بالوقوف عند هذه الفكرة بل لابدّ أن نردّها إلى فكرة أخرى أعم منها وأشمل وهذه إلى ثالثة أعم من الجميع أي نصل من المشروط إلى شرطه أو من المعلول إلى علّته حتى نصل إلى فكرة هى أعم الأفكار جميعًا وأكثرها حقيقة وأعلاها مقامًا، وهذه الفكرة ليست سوى « الخير». هذا هو ما يعنيه أفلاطون حين يقول أن أى معرفة أيًا كانت رياضية أو عملية أو أخلاقية لا قيمة لها ما لم تكن تهدف فى النهاية إلى تحقيق الخير أو النظر إليها من خلال ضوء فكرة الخير ومدى قربها أو ابتعادها عنها، لأن الخير هو المعيار الحقيقى، والمطلق الذى به نقوِّم المعرفة ونقيسها كما أنه أيضًا المعيار الدقيق الذى نقيس به الوجود [20].

ويرى أفلاطون أن للجدل طريقين: طريق صاعد يهدف للوصول من خلال الكثرة المحسوسة إلى الوحدة المعقولة التى تشملها وتفسّرها أو يصعد من المعقولات المتعددة إلى أعلاها مرتبة ومبدأها جميعًا أى ينتقل من تعميم إلى آخر حتى يصل إلى الجنس الأعم الذى يشملها جميعًا. وهذه الحركة هى المسماة بطريق الصعود أو بمعنى أدق بالتأليف [21]. ولعلّ أوضح مثال على هذا الطريق الصاعد قد ورد فى « المأدبة » حيث يصعد الإنسان من إدراكه للجمال الجزئى المحسوس إلى الجمال فى العلوم المجردة إلى الجمال المطلق الأبدى الخالد [22]. أمّا الطريق الثانى، الطريق الهابط فهو الحركة النازلة للنفس لربط المعقول بالجزئى المحسوس وتبدأ من الموجودات الدائمة أى المُثُل لتسير فى حركة تراجعية عكس الحركة الصاعدة وتعود أخيرًا إلى الأشباح المتغيرة أي ـ المحسوسات. وغاية الجدل فى المرحلة الأولى وكما يتضح من « فيدون » هى إرجاع كثرة المحسوسات إلى مبدأ واحد معقول هو

---

(20) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 189 – 190 وأيضًا: محمد على أبو ريان نفس المرجع، ص 177 – 178.

(21) أميرة مطر، نفس المرجع، ص 190.

(22) انظر أفلاطون، المأدبة، الترجمة العربية، الطبعة الثانية 1970م بدار المعارف، ص 68 – 69. وقارن:

Plato, Symposium, English Trans. By W. Hamilton, pp. 92-93.

المثال. أما فى المرحلة الثانية فإن الجدل يقوم بعملية تأكيد وإثبات لصحة مرحلة الجدل الأولى التى استحدثها أفلاطون للتدليل على صحة منهجه الفرضى (23)، إذ أنه يضع فرضًا أوليًا هو « وجود مثال معقول » ثم يحاول أن يبرهن على صحته عن طريق الصعود إليه من عالم الكثرة أى عالم المحسوسات المتغيرة (24).

ويقول أفلاطون موضحًا هذا الطريق الصاعد الذى يصعد من العالم المحسوس إلى العالم المعقول الذى تنقسم فيه المعقولات إلى فئتين، فئة المعقولات الموجودة فى العلوم التى تعتمد على المسلمات والفروض دون الرقى إلى المبدأ، والفئة الثانية التى لا تعتمد إلاّ على قوة العقل وحده بواسطة الجدل (الديالكتيك)، والذى يُعد العلم بها هو العلم الحقيقى، يقول:

« هذا إذنْ ما كنت أعنيه بالفئة الأولى من المعقولات التى تضطر النفس فى بحثها لها إلى استخدام المسلمات. ولمّا لم تكن تستطيع أن تعلو على المسلمات، فإنها لا ترقى إلى المبدأ الأول. وفضلاً عن ذلك إنها تتخذ صورًا من تلك الأشياء الواقعية التى كانت لها صورها الخاصة فى القسم السابق، والتى تعد أوضح من ظلالها وانعكاساتها (25)، وتقدر على هذا الأساس.

فقال: إنى لا أفهم الآن. فأنت نتحدث عن مجال الهندسة والعلوم المتصلة بها.

– أمّا القسم الثانى من العالم المعقول فإنى أعنى به ما يدركه العقل وحده بقوة الديالكتيك بحيث لا ينظر إلى مسلماته على أنها مبادئ بل على أنها مجرد فروض، هى أشبه بدرجات ونقط ارتكاز تمكننا من الارتقاء إلى المبدأ الأول لكل شىء الذى يعلو على كل الفروض. فإذا ما وصل العقل إلى ذلك المبدأ هبط

(23) انظر فى تفصيل هذا المنهج الفرضى لدى أفلاطون: محمود فهمى زيدان، مناهج البحث الفلسفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية 1977م، ص 29 وما بعدها.
(24) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 182 – 183.
(25) يشير أفلاطون هنا إلى الجزء الأول من العالم المعقول (العلم الرياضى ومعرفته بالفهم أو الفكر dianoia إذ أنه يُعد، رغم أنه لا يمثل العلم الحقيقى، أوضح من مجرد الظلال والانعكاسات الموجودة فى العالم المحسوس).

متمسكًا بكل النتائج التى تتوقف عليه حتى يصل إلى النتيجة الأخيرة دون أن يستخدم أى موضوع محسوس وإنما يقتصر على المثل بحيث ينتقل من مثال إلى آخر وينتهى إلى المثل أيضًا.

فقال: إنى لأفهمك، وإن لم يكن فهمًا كاملاً، إذ أن المهمة التى تتحدث عنها تبدو هائلة. ومع ذلك يبدو لى أنك تودّ أن تؤكد لنا أن معرفتنا بالحقيقة المعقولة التى نكتسبها بعلم الديالكتيك، أوضح وأعظم يقينـًا من تلك التى نكتسبها بما يسمى بالفنون (العلوم) التى تتخذ من المسلمات مبادئ لها. صحيح أن الباحثين فى موضوعات هذه العلوم مضطرون إلى بحثها بفكرهم، لا بحواسهم، ولكن نظرًا إلى أنهم يبحثونها بادئين بالمسلمات دون الارتقاء إلى مبدأها، فإنك لا تعدهم قد اكتسبوا معرفة حقيقية بهذه الموضوعات، وإن تكن هذه الموضوعات ذاتها تغدو معقولة عندما ترتبط بمبدأ أول. وأعتقد أنك تودّ أن تسمى علم المشتغلين بالهندسة وما شابهها من الفنون فهمًا، لا تعقلاً، على أساس أن الفهم يحتل موقعًا وسطًا بين الظن والعقل » (26).

وللجدل الصاعد عند أفلاطون شرط آخر، فإن المحسوسات على تغيرها تمثل صورًا كلية ثابتة هى الأجناس والأنواع وتتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك. فإذا فكرت النفس فى هذه الماهيات الثابتة، أدركت أولاً أن لابدّ من اطرادها فى التجربة من مبدأ ثابت لأن المحسوسات حادثة تكون وتفسد، وكل ما هو حادث فله علّة ثابتة ولا تتداعى العلل إلى غير نهاية. وأدركت ثانيًا أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهياتها، فإن هذه كاملة فى العقل من كل وجه، والمحسوسات ناقصة تتفاوت فى تحقيق الماهية ولا تبلغ أبدًا كمالها. وأدركت ثالثـًا أن هذه الماهيات بهذه المثابة معقولات صرفة. فيلزم مما تقدم أن الكامل الثابت قد حصل فى العقل بالحواس عن الأجسام الجزئية المتحركة ويقال مثل

---

(26) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية (511)، ص 429 – 430.
وقارن:

Plato, Republic, English trans. by Lee, (511), pp. 277-278.

ذلك من باب أولى عن المجردات التى لا تتعلق بالمادة [27]. ولو لم تكن هناك قرابة بين النفس والـمُثُـل أو بين العقل والمعقول، لما كان من الممكن تفسير إمكان العلم فالعقل الذى يدرك الموجودات الخالدة هو نفسه خالد وإلهى (فيدون 580). وما يكون جوهر ذات كل منا ليس فقط مشابهًا للأشياء الإلهية (القبيادس الكبرى 133 حـ) بل إنه كذلك كائن إلهى بالفعل (القوانين 959 ب) هو دايمون أو جنى يسكن الإنسان (طيماوس 90 أ ـ حـ) (فايدروس 5246). فلو لم تكن نفس الحكيم على قرابة مع المُثُـل فما كان لها أن تصل إلى إدراك الخير والجمال، باختصار كل ما هو خالد وكامل (الجمهورية 509) (طيماوس 90 أ)، وما كان يمكن لها أن تحوز ملكة رسم صورة المثال وتصور المُثُـل الخالصة فى ذاتها، وما كان يمكن لها ـ وبغير أية مشاركة من الإحساس ـ أن تذهب إلى صيد الوجود [28]. ولعلّ هذا ما عبّر عنه أفلاطون أصدق تعبير فى « فيدون » حينما يقول:

« سقراط: ولكن ذلك الذى سيستطيع فعل هذا على أنقى وجه أليس هو من سيقترب من كل شىء بقدر الإمكان، بالعقل والعقل وحده؟ والذى لن يصطحب معه فى فعل تعقله لا البصر ولا أية حاسة أخرى ولن تجعل واحدة منها ترتبط ببرهنته، بل سيستخدم العقل ذاته قائمًا بذاته ليجرى وراء صيد الموجودات كل منها فى ذاته، قائمًا بذاته وخالصًا، وذلك بعد أن يكون قد تخلّص إلى أقصى حد بقدر الإمكان من عيونه ومن آذانه، بل إن كان يمكن قول هذا، ومن جسده جملة حيث إنه هو الذى يدخل الاضطراب على النفس ولا يسمح لها عندما تدخل فى صلة معه بالوصول إلى الإمساك بالحقيقة، إن كان هناك على الإطلاق من سيكون ذلك ممكنًا له » [29].

ولعلّ الديالكتيك الذى عددناه هو أهم الوسائل للوصول إلى الحقيقة

(27) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 72 – 73.

(28) جورج روديبه، براهين خلود النفس، دراسة من كتـــاب Etudes de philosophie grecque ص 138 – 154، ترجمة عزت قرنى، ملحقة بترجمته العربية لفيدون، ص 288.

(29) أفلاطون، فيدون، الترجمة العربية لعزت قرنى، (65 هـــ ـ 66 أم)، ص 64 ـ 65.

والإمساك بها قد ارتبط لدى أفلاطون هنا بوسيلة من أهم وسائله وهى الطهارة Katharsis - التى تتم لديه بوسيلتين هامتين هما طهارة النفس من الجسد وشهواته ونزواته حتى تكون تلك النفس قادرة على تطهير عقلها بالعلم الرياضى المجرد حتى تستطيع الوصول فى النهاية إلى الحقيقة المطلقة، فما يبحث عنه الفيلسوف أساسًا هو الحقيقة، معرفة الحقيقة، لأن موضوع رغبته هو تلك الحقيقة وما يشتهيه هو الحكمة، ولكنه لن يصل إلى الحكمة الخالصة طالما كان الجسد يقيد بحثه ويلهيه عنها، وهكذا فقد يكون الموت هو الوسيلة التى تقرِّبه من هدفه وهو المعرفة، وعلى هذا فإن جهد الفيلسوف الأعظم سيكون من الناحية الأخلاقية موجهًا نحو فصل النفس عن الجسد بقدر ما يستطيع خلال هذه الحياة أى نحو خلاص النفس بحيث إن حياته كلها سيقضيها فى تمرين متواصل من أجل الوصول إلى حالة تقترب من الموت أشد القرب، إن الفيلسوف هو المتطهر الطاهر، وبحسب درجة طهره سيكون علو مقامه عند الآلهة [(30)]. وقد حدا ذلك بأفلاطون أن يعرف الفلسفة بأنها التدرب على الموت، وما هذا التدرب إلا محاولة الفيلسوف الدائمة البعد عن شهوات الجسد وملذاته لكى تحيا النفس حياة خالصة بعيدة عن الدنس، وهذا هو ما أسميناه لديه بالطهارة النفسية، أما الطهارة العقلية فهى تطهر العقل مما يعلق به من شوائب معرفته بالعالم المحسوس، ووسيلة هذا النوع من الطهارة هو العلم الرياضى، إذ أن دراسة الرياضيات لدى أفلاطون تساعد على تكون الطبع الفلسفى فى النفس أعنى تحويل الذهن من الاهتمام بالمحسوسات إلى الاهتمام بالمعقولات، ومن عالم التغير إلى عالم الثبات، وهذا مما يؤيد رأى دانتزج Dantsig الذى رفض الادعاءات المبالغ فيها لاتباع أفلاطون والأفلاطونية المحدثة، إذ أن أفلاطون نفسه لم يكن رياضيا، فالرياضة عند أفلاطون وأتباعه كانت وسيلة لغاية، والغاية هى الفلسفة، فهم ينظرون إلى الجوانب الفنية من الرياضيات على أنها مجرد وسيلة لتقوية الذهن، أو على أكثر تقدير برنامج دراسى تدريبى يمهد

(30) عزت قرنى، مقدمات فيدون، ص 56. وانظر كذلك الفقرات (66 هـ 67 - د، 69 حـ - د) من «فيدون».

الطريق لمعالجة المشاكل الفلسفية الأهم وينعكس ذلك فى لفظ Mathematica الذى يترجم حرفيًا بعبارة « مقرر دراسى » أو « منهج » وبهذا المعنى كانت الرياضيات تستخدم فى الأكاديمية [31].

فالرياضيات لا تؤدّى بنا فى نظر أفلاطون إلاّ إلى عتبة المعقول وإن كان موضوعها هو الماهيات اللامادية إلاّ أنها مضطرة على الدوام إلى تأييد موضوعها بأشكال محسوسة، وتبدأ من مبادئ تُسمى بديهيات أو تعريفات أو مسلمات، هى فى حكمه تسلم فى الواقع بكل شىء لأنها لا تتمهل حتى تستخرجها من مبادئ أشمل وأعم.

وتتدرج العلوم الرياضية عن طريق هذه الفروض الأولية من مقدمات إلى ما يلزم عنها حتى تنتهى إلى نتائج تزداد تعقيدًا. وبدلاً من أن يتوقف الفيلسوف عند هذه الدرجة الوسطى، يتخذ منها معينًا يسوقه إلى مراحل أخرى فيرقى من هذه المبادئ التى تسلّم بها الرياضة فى يسر إلى الماهيات العقلية الخالصة عن طريق الفكر الخالص ودون استخدام أى شكل من الأشكال. وأخيرًا يرقى درجة درجة إلى المبدأ الذى صدرت عنه والذى هو مصدر لنفسه، أعنى « مثال الخير » وهكذا، يتأمل شمس العالم المعقول كما تأمل السجين المتخلص من الكهف شمس الكون، فيدرك أن « مثال الخير » هو مصدر النور والوجود معًا لكل الحقائق فى هذا العالم. ولا تصدر عن هذه النار السامية العلوم بأجمعها فحسب بل تصدر عنها كذلك كل الماهيات الروحية. ولما كانت هذه النار هى الحاصل الضوئى لكل حقيقة فهى إذن تفوق كل حقيقة أخرى وكل نور آخر قدرة وفضلاً [32].

وعلى ذلك فالرياضيات وما يرتبط بها من طهارة للنفس والعقل هى وسيلة للديالكتيك الصاعد إلى العلم الحقيقى الذى ينصب كما أشرنا على « مثال الخير »، وهذا ما يعبر عنه أفلاطون مؤكدًا فى « الجمهورية » حينما يتساءل أحد محاورى

(31) Dantzig (Tobias) The Bequest of the Greeks, New-York (Seribner), 1955, P. 25.
نقلاً عن فؤاد زكريا، دراسته « الجمهورية »، ص 136.

(32) أوجست دييس، نفس امرجع السابق، ص 106.

سقراط قائلاً :

« ـ ولكن ما الذى تعنيه بأرفع أنواع المعرفة، وما موضوعها؟ إننا لن ندعك تفلت من هذه المسألة.

ـ أعلم ذلك ولتسألنى إذا شئت ومع ذلك فقد سمعت رأيى فى هذا الموضوع أكثر من مرة ولابدّ أن ما قلته قد غاب عن ذهنك، أو أنك تسعى ـ كما أعتقد ـ إلى إحراجى بإلحاحك .. ذلك لأنك قد سمعتنى أقول مرارًا إن « مثال الخير» هو أرفع موضوع للمعرفة. ومنه يستمد كل شىء يتصف بالخير والحق قيمته بالنسبة إلينا. وهذا هو ما كنت بسبيل الحديث عنه الآن، وكنت سأضيف إلى ذلك أننا لا نعرف عنه إلاّ القليل. ولست فى حاجة إلى أن أقول أننا لو لم نكن نعرف، وكنا نعرف كل ما عداه معرفة كاملة، لما أغنانا هذا العلم شيئًا مثلما أن امتلاك أى شىء، دون ما فيه من خير لا يفيدنا فى شىء. فما جدوى امتلاك كل شىء إن لم يكن الخير لدينا أو معرفة كل شىء، إن لم نكن نعرف الخير والجمال »[33].

وعلى الرغم من محاولة أفلاطون الدائمة الاتحاد بذلك « الخير » والوصول إلى معرفته معرفة حدسية مباشرة، إلا أن هذا الشوق العميق إلى تلك الوحدة الصوفية وإلى تحقيق وحدة كاملة بين النفس الإنسانية والإله، لا ينبغى أن نفهمه على أنه نزعة صوفية متطرفة لأن أفلاطون لم يكن قادرًا على أن يصبح صوفيًا بالمعنى الذى فهمه أفلوطين والمفكرون الآخرون من المدرسة الأفلاطونية الجديدة. فلقد كانت عنده على الدوام قوة أخرى تعمل على التوازن مع قوة الفكر الصوفى والشعور الصوفى [34]. ولم يعترف أفلاطون بأى نشوة صوفية تستطيع النفس أن تعتمد عليها فى الاتحاد المباشر بالإله، فلا يمكن بلوغ الهدف الأسمى، ومعرفة « مثال الخير» بإتباع هذه الطريقة، إذ تتطلب مثل هذه الغاية إعدادًا وعناية

(33) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية (505)، ص 420.

(34) يمكن الرجوع فى هذا إلى أرنست هوفمان « الأفلاطونية والصوفية فى العصر القديم » وكذلك : أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، الترجمة العربية، ص 95.

وصعودًا منهجيًا يتحقق فى أناة. فلا يمكن بلوغ هذه الغاية بواسطة وثبة واحدة، ولا يمكن رؤية « مثال الخير» فى جماله واكتماله اعتمادًا على نشوة مفاجئة يشعر بها العقل الإنسانى. فعلى الفيلسوف ـ كما أشرنا ـ إذا أراد أن يرى وأن يفهم أن يختار الطريق الأطول، الطريق الذى يسوقه من الحساب والهندسة إلى الفلك، ومن الرياضة إلى الديالكتيك، ولا يمكن الاستغناء عن أية خطوة من هذه الخطوات الوسيطة، فقد قام بكبح جماح العقل الصوفى عند أفلاطون عقله المنطقى ومنطقه السياسى على السواء [35]. إذ أنه قد رأى فى « الروابيع » ـ كما شرحها أحمد بن جهار ـ أن الواجب على الرجل المحب للعلم والإدراك أن يقتدى بالرفق والتأنى بالكامل القدرة المتمكن من الأشياء، لا سيما وهو منقوص ضعيف[36]. وما كامل القدرة هنا إلاّ « الخير» أو « الإله » إنه « علة » كما هو « مثال »، ومن هنا يمكن مقارنته « بالخالق » فى طيماوس الذى من خيريته خلق كل الأشياء . إن هذا متطابق إلى حدٍ ما مع تصور المحدثين لقانون الطبيعة أو العلة النهائية أو لكليهما فى وقت واحد. ومن هذه الناحية يمكن أن يتصل مع « المقياس » و« التناسب » فى « فيليبوس ». ويبدو أيضًا فى « المأدبة » تحت مظهر الجمال، وافترض لكى نصل إليه مراحل عديدة، كما نصل إلى « الخير» هنا بدرجات منتظمة للمعرفة [37]. بل إن الحديث عن مراحل المعرفة المختلفة التى توصلنا إلى « الإله » موجود برمته فى « طيماوس » كذلك حينما يناقش فيها أفلاطون نظرية المثل فى ضوء رؤيته لكيفية معرفتها، حتى يصل بنا إلى القول بثلاثة أجناس للوجود هى الموجود والمجال والصيرورة كانت موجودة قبل حدوث العالم ويصل بنا أيضًا إلى وصف لذلك الجنس الثالث الذى لا يمكن رؤيته برغم تأكدنا من وجوده فى مكان ما، ويتضح ذلك فى « طيماوس » حينما يقول:

---

(35) أرنست كاسيرر، نفسه ص 95.

(36) أفلاطون، الروابيع، شرح أحمد بن الحسين بن جهار بختار، لثابت بن قوة، تحقيق د. عبدالرحمن بدوى، فى كتابه « الأفلاطونية المحدثة عند العرب »، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، 1977م، ص 164.

(37) Jowett (B.), Op. Cit., p. 158.

« ولكن يجب أن نفصِّل قولنا تفصيلاً أوفى، ونبحث فى هذه الأشياء على نحو يدانى النحو التالى: هل هناك نار هى النار بالذات، نار قائمة فى ذاتها. ونفس السؤال نطرحه بصدد جميع الأشياء التى نقول عنها دائمًا إنها الأشياء بالذات ونقول عن كل منها أنه قائم فى ذاته. أو هى تلك الأشياء هى التى نعاينها والتى نشعر بها بحواس جسدنا، وهى وحدها الحاصلة على مثل تلك الحقيقة الواقعية بحيث لا توجد سوى هذه أشياء أخرى على الإطلاق وعلى حال من الأحوال، فنقول عبثًا كل مرة أن هناك صورة عقلية لكل شيء ولا تكون هذه الصورة أو المثال سوى قول أو فكر.

إنه يجدر بنا ألاّ ندع هذه القضية بلا مناقشة ودون بتٍ فيها، لتكابر وتؤكد أن الأشياء المجردة أو المُثُل موجودة. ولكن تبين لنا حد خطير واضح يفصل لنا القضية فى كلام وجيز، فذاك الحد يكون مؤاتيًا وموفقًا خير توفيق فى ظرفنا الحاضر .. وإن كان العقل والظن جنسين اثنين فتلك الأشياء الثابتة موجودة أتمّ وجود. وهى صور أو مُثُل لا نشعر بها، بل نعقلها فقط. ولكن على ما يبدو لبعضهم إن كان الظن الصحيح لا يختلف عن العقل والإدراك فى شيء فكل الأشياء التى نشعر بها بواسطة جسدنا يجب أن نعدها أثبت الأمور وأرسخها، غير أنه لابدّ من القول أن ذينك الأمرين هما جنسان اثنان لأنهما ينشآن الواحد بمعزل عن الآخر ولا يشبه الواحد منهما الآخر فى أحواله. فأحدهما يتولّد فينا عن طريق التعليم والثانى عن طريق الإقناع والإذعان والواحد يصحبه دائمًا برهان صادق والآخر لا يلازمه برهان أو منطق. وأحدهما لا يزعزعه الإقناع وأما الثانى فيمكن أن يضعضعه ليتبدّل ويتحول من رأى إلى رأى. ولابدّ من الاعتراف أن كل امرئ يشترك فى الظن، وأن الآلهة يشتركون فى العقل وأما البشر فطائفة ضئيلة منهم تشترك فيه »[38].

(38) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية، (c - d - e) ص 269 – 270.
وراجع أيضًا:
Plato, Timaeius, English trans, by Cornford, (51- C.D.E.), p. 189.

وبعد هذا الإعلاء من شأن العقل لدى من يستعمله من بنى البشر واشتراكهم مع الآلهة فى استخدام العقل وابتعادهم عن الظن، يواصل أفلاطون تحليله مفرقًا بين أنواع المعرفة على أساس ما تقع عليه من موجودات فلكل من الموجود والمجال والصيرورة نوع المعرفة الذى يتلاءم معه:

« ولمّا كانت هذه الأمور على هذه الحال وجب أن نعترف أنه يوجد نوع فرد هو نوع ثابت لا يستحيل، لم يولد ولا يبلى، ولا يقبل فى ذاته آخر من أيّة جهة صدر، ولا يداخل هو كائنًا آخر على أى وجه وفى أى قسم منه، وهو غير منظور، وعلى كل حال لا يناله حس. وهذا النوع قد حظى الفكر بالتنقيب عنه وإن هناك نوعًا ثانيًا يسمى باسم الأول ويشبهه وهو محسوس مولود فى حركة دائمة وتحول يحدث فى محل ما، ثم يعود فيهلك وينقطع عنه. وينا له الظن بواسطة الحواس. أخيرًا يوجد جنس ثالث أو نوع ثالث، هو نوع المحل الدائم للّه لا يقبل الفساد ويوفر مقرًا ومقامًا لكل الكائنات ذات الصيرورة والحدوث. وهو لا يُلمس بالحواس، بل بضرب من البرهان الهجين المختلط. إنه لا يكاد يصدق، إذ نحلم طامحين إلى رؤيته ونؤكد أنه لابدّ لكل موجود أن يكون فى مكان ما وأن يشتمل متسعًا ما وأن ما ليس على الأرض ولا فى جهة ما من السماء ليس بشىء. فهذا إذن هو برهانى وقولى فى القضية، عرضته بإيجاز لأبرز حكمى فيها وهو أنه يوجد موجود ومجال وصيرورة، وأن هذه ثلاثة على ثلاثة أحوال، وأنها كانت قبل حدوث السماء (أو العالم) » [39].

وبعد ذلك يشير أفلاطون إلى ما سبق أن قرره وأكده فى « الجمهورية » من أن تحصيل المعرفة الصحيحة إنما يرتبط أشد ارتباط بالإطلاع على ائتلاف العالم ودوران أفلاكه، وإذا عرفنا أن العالم فى « طيماوس » حى لأن به النفس الإلهية، وعرفنا أن الأفلاك لديه هنا أيضًا تعد آلهة، لعرفنا إلى أى حد مدى إصرار أفلاطون على ربط المعرفة بكل ما هو إلهى، فهو يقول:

(39) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية (a - b - d52)، ص 271 – 272.
وقارن كذلك:
Plato, Op. Cit., (52 a-b), p. 192, (52d), pp. 179-198.

« أمّا الذى يغار على حب المعرفة ويجتهد لتحصيل أفكار صحيحة، ويروض مواهبه، خصوصاً موهبة إدراك الأمور الخالدة والإلهية، فهذا الإنسان إن بلغ الحقيقة، لابدّ أن ينال الخلود بمقدار ما يمكن الطبيعة البشرية أن تحظى به، وأن لا يفوته منه شيء. هذا من جهة. ومن جهة ثانية بما أنه يخدم الألوهية دومًا ويتعبّد لها، وبما أنه يحفظ الرب أو الملاك الساكن فيه بهيًا مزدانًا، فمثل هذا الإنسان يكون حتمًا فى غبطة فائقة. أمّا العناية بأى شيء ومن قبل كل إنسان فقوامها واحد، وهو أن يعطى كل جوهر قسطه الملائم من الحركة والغذاء. والحركات المجانسة للجوهر الإلهى فينا، هى أفكار « الكل » ودوران أفلاكه. فيجب على كل امرئ أن يتتبعها وأن يصلح دورات روحنا الفاسدة فى رأسه، والمتعلقة بالمصير وذلك بإطلاعه على ائتلاف العالم وعلى دوران أفلاكه، ويجعل فهمه مماثلاً للمفهوم طبقًا لطبيعته القويمة الأساسية. وإذا ماثل المفهوم، وصل أخيرًا إلى الحياة الفضلى والمثلى، التى عرضها الآلهة على البشر لحاضر زمانهم ومستقبله » [40].

ولعلّنا نستشف من ذلك النص أيضًا مدى أهمية دراسة علم الفلك بالنسبة لأفلاطون إذ أنه من العلوم التى أبدى لها قدرًا كبيرًا من الاحترام من بين العلوم الطبيعية، مما يجعلنا نتساءل عن الأسباب الحقيقية التى دعت أفلاطون إلى ذلك؟ ألأنه يهتم أساسًا بالعلم الطبيعى، أم لأنه ـ كما أشرنا ـ أكثر العلوم الطبيعية ارتباطًا بالألوهية لديه، إذ كان يعدّه من ضمن العلوم الرياضية؟

يجيبنا أفلاطون بأن أول هذه الأسباب أن ذلك العلم يتعلّق بموضوعات ذات طبيعة « إلهية » أزلية هى النجوم السماوية، وفى ذلك كان أفلاطون مسايرًا للاتجاه الفيثاغورى الذى يؤلّه النجوم. وثانيًا لأن للرياضيات الدور الأكبر فى دراسة هذا العلم. أما الملاحظة فلا جدوى منها. وثالثًا لأن هذا العالم يرتفع فوق مستوى عالمنا

(40) أفلاطون، نفسه، (90 c-d) ص 385.
وقارن أيضًا:

Plato, Op. Cit., (90c - d) pp. 353-354.

الأرضى المحسوس. ولا جدال فى أن الأقبال على دراسة علم الفلك على أساس مقدمات كهذه لابدّ أن تؤدى إلى نتائج باطلة [41]. وقد أكد الكثير من العلماء خطأ أفلاطون فى هذه النظرة إلى علم الفلك، ففارنتن B.Farrington قد استشهد بالنص التالى لأفلاطون ليؤكد إنكاره للملاحظة العلمية ـ التى رأينا أنه أنكرها كذلك فيما أوردناه من نصوصه السابقة فى طيماوس ـ إذ يقول أفلاطون فى « الجمهورية »:

«إن السماء ذات النجوم التى نراها إنما هى قائمة على أرضية مرئية، وهى لذلك بالرغم من أنها أكثر الأشياء المرئية جمالاً وكمالاً، تعتبر فى مرتبة أدنى كثيرًا من الحركات الحقة للسرعة المطلقة والبطء المطلق ... هذه أمور يمكن معرفتها عن طريق العقل والذكاء لا عن طريق البصر .. إن السموات المزدانة يجب أن تستخدم كأنموذج يعطى صورة عن هذه المعرفة الأكثر سموا .. بيد أن الفلكى الحق لن يتصور مطلقًا أن النسب بين الليل والنهار أو بين كليهما والشهر، أو بين الشهر والعام أو بين النجوم وهذه، أو بين نجم وآخر، أو غير هذا من الأشياء المادية والمرئية يمكن أن تكون خالدة وليست عرضة لأى انحراف. إن هذا من السخف، ومما يساويه سخفًا أن يبذل مثل هذا المجهود المضنى لتحديد هذه النسب على وجه الدقة ... إن علينا فى الفلك، كما فى الهندسة، أن نستخدم المسائل وأن ندع السموات وشأنها إذا كان لنا أن نتناول الموضوع بالطريق السليم »[42].

وكذلك هاجم جورج سارتون G. Sarton أفلاطون، وأكد أن نجاحه فى هذا الميدان (ميدان الفلك والرياضيات) يرجع إلى سلسلة من سوء الفهم، ويستشهد على ذلك بعد « الجمهورية » و« طيماوس » بـ« الأبنومس »[43] epinomis التى يعد

---

(41) فؤاد زكريا، دراسته للجمهورية، ص 137.

(42) بنيامين فارنتن، العلم الإغريقى، الجزء الأول، ترجمة أحمد شكرى سالم، مراجعة حسين كامل أبو الليف، سلسلة الألف كتاب (160) القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1958م، ص 122 – 123.

وراجع أيضًا: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (529 – 530) ص 453 – 454.

(43) الأبنومس أو Epinomis أو « مجلس الليل » أو « الفيلسوف » كما يفهم من اسمها الأول ذيل لكتاب « القوانين » ومجلس الليل الذى منه اسمها الثانى جماعة سرية من المفتشين عملهم الإشراف على تنفيذ القوانين. ويمكن وصف « الأبنومس » الأوبوسى – أحد تلاميذ أفلاطون – هو الذى كتبها أو =

مقصدها الأسمى هو تأكيد أهمية الفلك فى الوصول إلى الحكمة الحقة، وهدف الحكمة الحقة فى « الأبنومس » هو تأمل الأعداد ولا سيما الأعداد السماوية، وأجمل الأشياء تلك التى تتكشف لعقولنا عن طريق نفوسنا والنفس الكلية والنظام العلوى والانتظام السماوى. وليس الفلك هو ذروة المعرفة العلمية فحسب وإنما هو الدين الذى يرتضيه العقل. ويجب أن يربى أعضاء « مجلس الليل » أو« الفلاسفة » تربية رياضية تؤدى بهم إلى الفلك والدين. أما أعلى الحكام فى المدينة فالأولى أن يكونوا رجال فلك، أى رجال دين لا فلاسفة (44).

وكل هذا بالقطع بعيد عن الروح العلمية الصرفة، كما ذهب إلى ذلك فارنتن وسارتون، ولكنه على الرغم من ذلك يمثل بالنسبة لنا تأكيدًا آخر على أن أفلاطون قد نظر إلى العلم نظرة لاهوتية، وربط التفكير فيه بالتفكير فى الآلهة، والنظر إليه نظر إلى العالم الإلهى. وهذا ما أكده أفلاطون فى « الجمهورية »، ويؤكده هنا فى « الأبنومس » أيضًا. إذ أن كثيرًا من الأقوال فيها بعيد المسافة عن العقل ـ على حد تعبير سارتون ـ فالمؤلف ينحى باللائمة على أولئك الحمقى الذين يربطون بين الابتكار (الحرية) والعقل على حين أن قوام العقل النظام المتكرر وحركات الكواكب الدقيقة الأبدية تنبئ عمّا فيها من العقل الإلهى السامى.

ونحن نسلِّم مع أفلاطون بأن حركة الكواكب تدلل على وجود الله، ولكننا لا نسلِّم معه بأن الكواكب فى ذاتها آلهة. ولنفكر فى تلك القضية الشائعة الخاصة بالساعة، وهى أن الساعة تركيب، وانتظام حركتها دليل على وجود صانعها، ولم يقل أحد بأن صانعها فيها، أو أنها هى نفسها الصانع. ولكن الكواكب فى هذا الدين الجديد ليست مجرد دليل على وجود الله، بل هى نفسها آلهة، وكل منها ينظم حركته

=

هو الذى أشرف على نشرها بعد وفاته. ورغم أن نسبتها إلى أفلاطون فيها شك إلاّ أنها أفلاطونية فى قالبها ومحتوياتها وإن كانت فيثاغورية من سائر كتب أفلاطون.

(انظر: جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث من الترجمة العربية للفيف من العلماء، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1970م، ص 113 – 114).

(44) جورج سارتون، نفس المرجع، ص 114 – 115.

بعقل إلهى، ويكررها إلى الأبد، وفى هذا دليل على حكمته الإلهية [45]. وقد قبلت الأكاديمية بعد أفلاطون هذه الحجة، كما تقبلها الرواقيون، كما أثرت هذه الأفكار أشد تأثير فى رجال الفكر وقبلت على أنها نوع من العلم، حتى المسيحية نفسها لم تستطع أن تمحوه. ورغم أن هذا من آثار أفلاطون السيئة فى الفكر الدينى للبشرية إلاّ أننا لا يجب أن نلوم عليه أفلاطون ولا سابقيه من الفيثاغوريين ولا كل من آمن به من اليونانيين فقط، بل إن أكثر اللوم يقع على من تأثروا بذلك العلم و « الدين النجمى » من أصحاب الديانات السماوية المنزلة. فإذا كان أفلاطون قد واتته قريحته بأن يقدم لنا فى فترة من حياته، تخليصًا للدين من الشوائب والخرافات التى علقت به وأن ينزِّه الإله ويصفه (فى إطار نظريته فى المعرفة) بصفات سنعرف أنها قريبة إلى حد ما من الإله الذى دعت إلى الإيمان به تلك الديانات السماوية، فإن هؤلاء كان عليهم تنزيه إلههم ودينهم من تلك الخرافات التى لصقت به من جرّاء تأثره بالفكر الوثنى اليونانى، الذى مهما بلغت مراتبه من سمو ورقى وتجريد فهو مخالف فى الأساس والأصل لما جاءت به الكتب المنزلة.

وعلى أى حال فإننا ـ على الرغم من هذا ـ لا يجب أن ننسى لأفلاطون أنه قد حاول قدر طاقته وما وسعه الجهد، أن يدخل الألوهية فى كل مجالات علمه وفلسفته حتى أننا نستطيع القول بأنه لم يفكر فى « المُثُل » ولا فى « العالم الطبيعى » ولا فى « المعرفة » ولا فى « الجمال » ولا فى « الحب والفن » ولا فى « القانون والمدينة الفاضلة » إلاّ من أجل أن يصل من خلالها جميعًا إلى « الإله » مما يجعل أسئلة عديدة تدور فى الأذهان عن صورة الإله الأفلاطونى وصلته بهذا العالم، هل هو خالقه من عدم؟ أم صنعه من مادة سابقة وعلى مثال سابق؟ ما هى صفات هذا الإله؟ وهل لأفلاطون براهين على وجوده؟

وتلك الأسئلة هى مدار بحثنا فى الصفحات القادمة.

---

(45) نفسه، ص 115 ـ 116.

الباب الثالث

وجــود الإلــه الأفـلاطـونـى

تـمهيــــــد

الفصل الأول : نظرية « الـخـلـق » عند أفلاطون.

الفصل الثاني: براهين أفلاطون على وجود الإله.

الفصل الثالث: صفات الإله الأفلاطونى.

تمهيد

إن درجة علو الإله أو مباطنته للعالم، قد اختلف تناولها لدى الفلاسفة الذين يهتمون فى بحثهم عن وجود اللّٰه بعلاقته بالعالم، حتى أصبحت خمسة أوجه من النظر، أشهرها هى:

أولاً: اللّٰه كعلّة غائية Godas a final cause، فاللّٰه يمكن أن يتصور كغاية للعالم مع أنه ليس فعّالاً فى هذا العالم، وقد قدم هذه الوجهة من النظر أرسطو الذى رأى أن الإله هو المحرِّك الأول، الذى لا يتحرك، للعالم.

ثانيًا: العالم كفيض عن اللّٰه World as emanation from God ولهذا التصور ثلاثة أوجه أو صور قدمها كل من أفلوطين واسبينوزا وهيجل.

ثالثـًا: العالم كمادة سابقة الوجود حلّ بها النظام World as pre-existent matter set in order وهذه النظرة لعلاقة اللّٰه بالعالم قد قدّمها أفلاطون فى « طيماوس » . فقد ورد فى هذه المحاورة (30 - 29e) أن الإله قد حدد من ناحية عالمًا من الصور أو المُثُـل ومن ناحية أخرى مادة سابقة الوجود. وكان هدفه أن يحمل الصور على المادة حتى ينشىء عالمًا معقولاً منظمًا، وجودًا خيّرًا تمامًا، ويكون خاليًا من الغيرة والحسد. فهو يريد أن يجعل كل شىء شبيهًا بذاته، وبما أن الوجود المعقول أرفع منزلة بالنسبة للوجود اللامعقول، وبما أن العقل لا يمكنه أن يكون حاضرًا فى أى شىء خالٍ من الروح « فقد وضع الإله العقل فى الروح والروح فى الجسد الذى يكون مبدعًا للعمل الذى كان دائمًا من طبيعة أفضل » (الجمهورية 297) وأفلاطون يذكر ضمنًا أن

الإله يخلق المُثُل (الصور)، ولكن هذه لم تكن دائمًا وجهة نظره [1] كما سنرى.

فكلمة « الإله » عند أفلاطون تعد واحدة من تلك الكلمات المقدسة أو صور الفكر التى بدأت تأخذ مكان علم الميثولوجيا القديم، فهى تعنى الاتحاد الذى يجتمع فيه كل من الزمان والوجود الكاملين. إنها لديه حقيقة كل الأشياء وهى النور الذى به تشرق دائمًا وتصبح واضحة للعقل البشرى والإلهى. إنه (الإله) علّة كل الأشياء، وهو القوة التى أظهرتها للوجود. فهو السبب الكلى الشامل المجرد من الشخصية البشرية. وهو الحياة والضوء فى العالم، وكل المعرفة وكل القوة مدركة فيه، وكل العلوم الرياضية متوقفة عليه أيضًا. وعندما نسأل عمّا إذا كان الإله هو صانع هذه الحياة أو عن هل هى مصنوعة بواسطته سيكون السؤال شبيهًا بما لو كنا نستطيع تصور الإله بصرف النظر عن الفضيلة أو نتصور الفضيلة بصرف النظر عن الإله [2]، إذ إننا لا نستطيع فصلهما أو التمييز بينهما لدى أفلاطون، فالإله لديه هو الفضيلة بعينها والفضيلة هى الإله فى « مثال الخير » فهو باعث الفضيلة وكل فعل فاضل لا يكون إلاّ تشبهًا به أو سعيًا إليه.

لكن إذا كانت علاقة الإله بالعالم عند أفلاطون، هى أنه صانع هذا العالم فالسؤال الذى يطرح نفسه على الفور، أيكون قد صنعه من عدم أم أنه صنعه من مادة سابقة وعلى مثال سابق؟ وإذا كان أفلاطون قد تحدث كثيرًا عن وجود هذا الإله وعن ارتباطه بالمُثُل المختلفة لديه، فهل استطاع أن يبرهن على وجوده؟ وما هى تلك البراهين التى قدمها على وجوده؟ وإذا كان قد استطاع أن يثبت وجوده ويبرهن عليه، فماذا تكون صفاته؟

---

(1) Owen (H.P.), God and the World” in the encyclopedia of philosophy, Paul Edwards, Editor in chief, Vol. 3, Macmillan publishing Co., Inc 8 The Free press, New-York, 1967, p. 345.

(2) Jowett (B.), Introduction of “The Dialogues of Plato” Vol. II, Oxford, 4 Edition, 1953, p. 84.

الفصل الأول

نظرية «الخلق» عند أفلاطون

لقد ظن البعض خطأ أن أفلاطون قد قال بخلق العالم وذلك استنادًا إلى ما ورد عن قصة التكوين فى محاورة « طيماوس ». والواقع أن « الصانع » الأفلاطونى الذى يشكِّل موجودات العالم الأرضى محتذيًا بالمُثُل إنما يضع المُثُل فى المادة القديمة Chaos ثمّ إن هذا الصانع أقل مرتبة من « الخير بالذات » وهو المرادف تقريبًا للإله الدينى.

وعلى أى حال فإن أفلاطون - كما سنرى - لم يقصد القول بحدوث العالم لأنه لا معنى للقول بالقَبْليّة أو البعدية قبل أن يخلق الزمان، وقد كان زمان الموجودات الأرضية من عمل « الصانع » إذ إن الزمان قد ولد مع ميلاد العالم المحسوس وهو صورة متحركة للأبدية التى يتصف بها العالم المعقول. وقد غاب عن الذين يفسِّرون موقف أفلاطون فى « طيماوس » أنه يستخدم الأسلوب الرمزى فى كلامه عن تكوين العالم الطبيعى مما أدى إلى غموض موقفه بصدد مشكلة قدم العالم وحدوثه، الأمر الذى يستلزم الرجوع إلى مذهبه الكامل فى المحاورات الأخرى[1]، حيث سنجد فيها ما لا يسمح بالقول بحدوث العالم.

ولعلّ أرسطو هو المسؤول عن إشاعة مثل هذا القول عن أفلاطون منذ أن كتب فى كتابه « الطبيعة » يقول: « لكنا نجد الجميع ما خلا واحدًا - يقصد أفلاطون - متفقى الرأى فى أمر الزمان، وذلك أنهم يقولون أنه غير مكون، أمّا

(1) على سامى النشار، محمد على أبو ريان، قراءات فى الفلسفة، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1975، هامش ص 520 لمحمد على أبو ريان.

أفلاطون وحده فإنه يُكوِّنه (أى يقول: إنه كائن، حادث) وذلك أنه يقول: إنه تكون مع السماء، وأن السماء مكونة »[2]. وقد كان لهذا الكتاب أثره الكبير على فلاسفة العصر الوسيط من المسيحيين والمسلمين مما أدّى ـ فى نظرنا ـ إلى إساءة فهمهم لأفلاطون. وقد ساعدهم على ذلك قراءاتهم لطيماوس التى كانت من أوائل المحاورات التى تُرجمت إلى لغة العصر. وقد استمر هذا الفهم لدى بعض مؤرخى أفلاطون المحدثين ومنهم كورنفورد الذى نجده يقول: بأن أفلاطون يعد أول من أدخل تصور الإله الخالق فى الفلسفة [3].

ولعلّ من المفيد قبل أن ندلل على الرأى الذى قدمناه من خلال نصوص أفلاطون، أن نحدد معنى « الخلق » . فالخلق Creatio - creation هو الإيجاد، وقد يكون من مواد مخصوصة وصور وأشكال معينة كخلق الأشياء الصناعية وقد يكون مجرد إيجاد من غير نظر إلى وجه الاشتقاق، وليس الخلق الذى هو إيجاد الشىء من لا شىء إلا للّٰه تعالى. ويطلق عليه اسم الإبداع، فللخلق إذن معنيان: الأول: هو إحداث شىء جديد من مواد موجودة سابقًا كخلق الأثر الفنى، أو خلق الصور الخيالية، والثانى: هو الخلق المطلق وهو صفة للّٰه تعالى؛ لأنه جلّ جلاله موجد مبق وإبقاؤه مساوٍ لإيجاده، يحدث العالم بإرادته ويبقيه بإرادته ولو لم يرد بقاءه لبطل وجوده [4]. والخلق كلمة عربية استعملت فى القرآن الكريم [5] للدلالة على قدرة اللّٰه فى الخلق، وهى لا تشمل الخلق الأول من العدم فحسب بل تشمل كذلك خلق العالم والإنسان وكل ما هو كائن وكل ما سوف يكون [6]. وإذا كان الحديث عن « الخلق »

---

(2) أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، الجزء الثانى، حققه وقدم له عبدالرحمن بدوى، القاهرة. الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، (251 ب – 14) ص 810.

(3) Cornford (F.M.), Plato’s cosmology, p. 34.

(4) جميل صليبا، المعجم الفلسفى، الجزء الأول، ص 541.

(5) القرآن الكريم، سورة البقرة (آية 159) سورة غافر (آية 59) سورة الملك (آية 3).

(6) دى بور de Boer، مادة « خلق »، دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثامن ترجمة إبراهيم خورشيد، عبدالحميد الشنتناوى وعبدالحميد يونس وحافظ جلال، ص 409 وانظر كذلك فى =

بالنسبة للإله فالذى يفهم منه أنه خلق من عدم. وكثير من البلبلة يمكننا تجنبها حول هذا المبدأ المسمى « الخلق من العدم » exnihile doctrine إذا اعتبرنا أن معنى ذلك اللفظ « لا شىء » [7]، فهذا المبدأ يؤكد أن الله خلق العالم من لا شىء، بمعنى خلق شىء ما من غياب كلى لأى شىء، إنه يعنى بالأحرى أن العالم كشىء محدد لم يخلق عن شىء محدد آخر. ويضع أفلاطون نفسه تمييزًا شبيهًا بهذا فى « طيماوس » حينما يشير إلى أن شخصية هذا العالم المحدد قد سبقت بحقيقة غير معينة لا محددة سميت « قابلة » أو « وعاء » وهى كفكرة خالصة لا يمكننا وصفها بأنها « مكانية » أو« زمانية » أو« مادية »، ونفس الشىء فى مبدأ الخلق من عدم حينما يؤكد هذا المبدأ أنه لا يوجد شىء خارج هذا العالم يشابه شيئًا آخر مخلوقًا فى هذا العالم [8]. ولكن هذا التمييز الذى وضعه أفلاطون لا يساوى تمامًا الخلق من العدم إذ إن الفلسفة اليونانية كلها لم تكن تعرف ذلك الخلق، وإذا كان هذا واضحًا لدى جميع الفلاسفة اليونانيين عدا أفلاطون، للزم علينا توضيحه عنده، ولعلّ معظم القائلين بحدوث العالم عند أفلاطون قد استندوا ـ كما أسلفنا القول ـ على ما ورد فى طيماوس حيث يقول أفلاطون فى شرحه للزمان وأصله، وللإله وأزليته:

> **« ولمّا رأى أبو العالم ووالده أنه ولد صورة للآلهة الآزليين وأنه كائن حى متحرك، جذل وابتهج وفكر أيضًا أن يجعله أكثر شبهًا بمثاله. فكما أن ذاك المثال حى سرمدى، حاول أن يجعل هذا « الكل » أيضًا قدر الإمكان شيئًا مماثلاً. والحال أن طبيعة الحى كانت أزلية. ولم يكن من سبيل أن يربط الله**

=

معنى كلمة « خلق » Creation.

Encyclopedia world Dictionary, Editor: Patrick Hanks, Editorial consultant, S.Potter, Beirut, Librairie du Liban, 1974, p. 388.

وانظر كذلك: مادة « خلق » فى المعجم الفلسفى، الذى صدر عن المجمع اللغوى، ص 81 الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1979.

(7) Hare (R.M.) “Religion and Morals” in Mitchell,. Faith and Logic, p. 192.

(8) Kimpel (Ben), Religion in the tradition of Linguistic philosophy, An essay in “Religion in philosophical and cultural perspective”, p. 219.

هذه الأزلية فى المستحدث، وأن يدمجها به دمجًا كاملاً ففكر أن يصنع صورة متحركة للأزل. وفيما كان يزين السماء صنع للأزل الباقى فى وحدته صورة أزلية تجرى على سنة العدد وهى ما سميناه زمانا. لأن النهار والليل والشهور والسنين لم تكن قبل حدوث السماء ولكن الله استنبط حدوثها عندما كان يركب الفلك. فكل أقسام الزمان هذه، و « المكان » والـ« سيكون » غدت أصنافًا له. ونحن نسهو وننسبها للجوهر الأزلى غير أننا لا نصيب فى ذلك. فنحن نقول عنه وندّعى أنه كان وكائن وسيكون ولكن لا يليق بهذا الجوهر سوى القول أنه « كائن » حسب النطق والتفكير الصحيح. أمّا « الكان » والـ« سيكون » فيجدر أن يقالا عن الحدوث الجارى فى الزمن، لأنهما حركتان وتحولان. لكن القائم دومًا على حال واحدة دون تحول، لا يليق به أن يصير أكبر سنًا أو أحدثه خلال الزمن، ولا أن يكون قد صار ذلك فى فترة ما ولا أن يصير الآن أو يصير فيما بعد، ولا أن يلحقه قطعًا شىء مما تلحقه الصيرورة بالأشياء الحسية. لكن تلك الأمور قد غدت أغراضًا من الزمن، وهو يضارع ويماثل الأزل، ويجرى فى دوران على سنة العدد [9]. فالزمن إذن حدث مع الفلك ليولدا معًا وينحلا معاً، إن جرى إنحلالهما يومًا ما، وحدث على مثال طبيعة الأزل كما يشبه ذلك المثال قدر الاستطاعة غاية الشبه، لأن المثال هو كائن مدى الأزلية كلها. والفلك هو أيضًا كان وهو كائن وسوف يكون بلا انقطاع ما دام الزمن » [10].

ومن الواضح هنا أن أفلاطون يبسط نظرية عن الزمن تتسم غاية الاتسام بطابع عصره مع أنها ترجع ربما إلى عهد الفيثاغوريين، يرتبط فيها الزمن بالتحول وهو معدوم بالنظر إلى الحقائق أو الكائنات الأزلية. فكل شىء يدوم له زمنه

---

(9) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية (37 e-d , 38 a) ص 228 – 229 وقارن الترجمة الإنجليزية لكورنفورد:

Cornford (F.M.), Op. Cit. (37 D- E, 38 a), p. 98.

(10) أفلاطون، طيماوس، (238) ص 229.

وراجع الترجمة الإنجليزية لكورنفورد: Ibid., (38 c), p. 99

الخاص. ويبدو أن هذا الزمن يقابل فترة تحوله وإيقاعه. وكل كوكب له زمنه الخاص وهو ينفرد بذاك الزمن. إذ يقول أفلاطون أيضًا حين حديثه عن أصل الليل والنهار والسنة الكاملة:

« فقد حدث الليل والنهار إذن على هذا النحو وبسبب هذه الغايات. وهما دوران مدار فريد هو أعقل المدارات. ويحدث الشهر عندما ينجز القمر دورته ويلحق الشمس ويحدث العام ـ عندما تنجز الشمس دورتها.

أمّا دورات الكواكب الأخرى فلا يفهمها سوى النزر القليل من الناس ولا يدعونها بأسماء ولا يرصدونها ولا يقابلونها بعضها ببعض حسابيًا وبالتالى، إن صح قولنا لا يعرفون أن شطحات تلك الكواكب هى زمن، وأن تلك الشطحات تستغرق زمنًا لا يحصى وأنها متنوعة إلى حد عجيب. ومع ذلك لا يمنع هذا من أن ندرك أن اكتمال عدد الزمن يستوعب السنة الكاملة، ويحدث هذا الأمر عندما تنجز المدارات الثمانية جميعها سعيها وتبلغ إلى نقطة انطلاقها وتعود كل منها وتقيس سرعتها على دورة الثابت فى ذاته على حال واحدة والسائر سيرًا منتظمًا. فعلى هذه السبل ولهذه الغايات إذن نشأت الكواكب ذوات الأدوار والمنطلقة فى كبد السماء كى يكون هذا العالم على أعظم شبه مع الكائن العقلى الكامل ويجارى أتم مجاراة طبيعة الأزل »[11].

ولعلّ تلك النصوص التى أوردناها عن الزمن عند أفلاطون، توضح أن الزمن حادث عنده لأن أبا العالم ووالده رأى أن يجعل هناك صورة للآلهة الأزليين فأوجد تلك الصورة المتحركة للأزل، وسميناها نحن ـ كما يقول أفلاطون ـ الزمن وقسمناه إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل. وهذا الحديث له عن حدوث الزمن ساهم فى تلك الفكرة السائدة عن حدوث العالم عنده مما يجعلنا نتساءل عن مدى الارتباط بين أن

(11) أفلاطون، طيماوس (39 d)، ص 233 من الترجمة العربية.
وقارن الترجمة الإنجليزية نفسها (39 d), p. 116.

الزمن حادث وأن العالم حادث وهنا لا نجد ضرورة ارتباط الأخير بالأول أو ترتبه عليه، فقد يكون الزمن حادثـًا أبدعه الإله فى حين أن العالم قد صنعه الإله من مادة أزلية قديمة قدم الإله نفسه، وتلك المادة والإله خارجان عن نطاق الزمن، ولمّا صنع العالم من تلك المادة الأزلية، أوجد معه الزمن. فهل كان موقف أفلاطون هو ذلك؟

يبدو أن موقفه كان ذلك تمامًا، فرده على ذلك التساؤل قد يكون واضحًا فى « طيماوس » حينما يورد خطابًا للإله إلى الآلهة الذين صنعهم كى يصنعوا هم بعض الكائنات كما صنعهم هو، إذ يقول:

« يا آلهة من آلهة أنا مبدعها [12] وأبوها، إذ هى مصنوعات أحدثتها محبوكة لا تنفصم عراها إن لم أشأ ذلك. هذا، وأكيد أن كل ما ربط وركب يحل. ولكن ابتغاء حل ما نظم وانسجم انسجامًا بهيا فطابت حاله، هو مبتغى الشرير ومن ثم بما أنكم محدثون لستم خالدين ولا صامدين كل الصمود، لا تفك عراكم، ومع ذلك لن تنحلوا، وهذا أكيد، ولن تلقوا مصير الموت لأن إرادتى هى لكم رباط أعظم واقوى من الأربطة التى شددتم بها عند مولدكم، فتعلموا الآن إذن ما أقول وأبين لكم.

لقد بقى ثلاثة أجناس لم تولد بعد. وما لم تبرز هذه الأجناس إلى الوجود فالسماء تلبث ناقصة إذ لم تحرز فى ذاتها كل أجناس الأحياء. مع أن ذلك يفرض عليها إذا ما لزمها أن تكون كاملة كمالاً وافيًا وإن أنا أحدثت وصيرت هذه الأجناس، ونالت الحياة من لدنى، عادلت ربما الآلهة فلكى تكون إذن مائتة ويكون هذا الكل كلاً شاملاً فى الواقع، التفتوا إذن حسب طبيعتكم إلى صنع الكائنات الحية، مقتدين باقتدارى فى مولدكم وإبرازكم للوجود.

(12) لعلّ من الأنسب والأفضل أن تكون «يا آلهة من آلهة أنا صانعها وأبوها» كما ورد فى الترجمة الإنجليزية لكورنفورد

Cornford (F.M.), Op. Cit., (4 la), p. 140.

وكما ورد فى الترجمة الإنجليزية لديزموند

Plato. Timaeus and Critias, introduction by Desmondlee, Penguin Books, Reprinted 1976, p. 56.

أمّا القسم من هذه الكائنات الذى يليق به أن يسمى باسم الخالدين، المدعو إلهيًا والمرشد منهم جميع الذين يبتغون أتباع الحق والعدل على الدوام واقتفاء آثاركم، فأنا أبذر بذاره وأبدأ بصنعه وأدفعه إليكم. وعلى أثر ذلك تسدون بسدى الغير مائت لحمة المائت، وتصنعون كائنات وتولدونها وتؤتونها طعامها وتربونها. وإذا هلكت تعودون وتتقبلونها »(13).

وعلّنا نلمح من ذلك النص أن أفلاطون كان أقرب إلى القول بوجود إله فوق كل الآلهة لأن ذلك الإله قد صنع من ضمن ما صنع تلك الآلهة، ولعلّ الإشارة هنا أقرب إلى مثال « الخير » الموجود بالجمهورية الذى هو فوق الصانع. ولكن القول الوارد هنا بأن ذلك الإله هو نفسه الصانع لتلك الآلهة لا يعزز القول الجازم بذلك.

وإذا نظرنا إلى العبارة الثانية، من ذلك النص، وجدنا أفلاطون يقول « بأن كل ما ربط وركب يحل » يقصد أن تلك الآلهة التى أوجدها مركبة تركيبًا لا ينفصم إلا بمشيئته، مما يجعلنا نتساءل، من أى شىء ربط وركب إله أفلاطون تلك الآلهة التى صنعها وهدد بقدرته على حلها؟ أمن مادة سابقة أم من روح خالصة؟

لعلّ الأقرب إلى التصور الأفلاطونى العام أنهم قد وجدوا من روح خالصة لا تشوبها شائبة من مادة أو من جسد، لكن هل الروح الخالصة يمكن أن تحل وتربط تبعًا للتصور الأفلاطونى؟ لقد قال أفلاطون فى « فيدون » أن الروح بسيطة غير مركبة (14). والكائن الغير مركب لا يمكن حله وربطه، ولذا فالأقرب إلى التصديق أن هذه الآلهة ـ كما تصورها أفلاطون فعلاً ـ كانت مركبة من روح وجسد، وبناءً على أن ذلك الجسد قد رُكِّب بطريقة معينة، فالبديهى أن يكون ذلك التركيب من مادة سابقة أيًا كانت هذه، وبذلك يكون ذلك الإله قد أوجد هذه الآلهة التى وهبها الخلود

(13) أفلاطون، طيماوس (41 b-c-d) ص 241 – 242. وقارن:
Cornford (F.M.) Ibid.

(14) انظر: أفلاطون، فيدون، الترجمة العربية لعزت قرنى، (578 – 80 د) ص 127، ص 132.

من مادة قديمة، وهى قديمة قدمه هو نفسه. ولهذا فقد كان حديث أفلاطون دائمًا يفترض وجود تلك المادة السابقة التى يصنع منها الإله كل شىء، حتى الآلهة الآخرين الذين وكل إليهم إيجاد الأشياء.

وهذا الافتراض هو ما يجعلنا نؤكّد على أن أفلاطون لو كان قد ألمح إلى خلق العالم، فإن هذا التلميح يشير إلى أن لديه تصورًا للخلق. لكن هذا الخلق ليس معناه الخلق من عدم أو ما نسميه بالإبداع. بل إنه خلق من مادة سابقة أو خلقًا مرادفًا للصنع كما يصنع الفنان لوحة أو كما يصنع النجار كرسيا، وهذا ما نجده أيضًا لديه فى « الجمهورية »(15) مع مراعاة أن صناعة النجار أو الفنان تعد محاكاة.

ولعلّ الاستمرار فى الاستشهاد بنصوص أفلاطون يكون مفيدًا، فقد تحدث فى « طيماوس » أيضًا عن ضرب ثالث من الوجود وسط بين المثال الثابت وبين المقتدى به وهو ما أسماه « بالقابل » إذ يقول:

« قد ميّزنا صنفين من الوجود، وأمّا الآن فلابدّ لنا من أن نوضح جنسًا آخر ثالثًا، إذ إن الضربين الأولين كانا كافيين لأبحاثنا المتقدمة. وقد افترضنا الواحد منهما كنوع مثال عقلى دائم الوجود على حال واحدة ثابتة. وافترضنا الثانى كاقتداء واقتفاء للمثال، ذى حدوث ومنظور.. وأمّا الآن فيبدو أن البحث يضطرنا إلى السعى كى تبرز فى أقوالنا نوعًا عسرًا غامضًا. فأية ميزة أو خاصية طبيعية تفترض له؟ هذه الميزة على الأخص: أن يكون قابلاً أو وعاء لكل حدوث وصيرورة، وبمثابة حاضنة ومرضع » (16).

ويضيف أفلاطون موضحًا طبيعة هذا « القابل » الذى هو اسم المكان لديه، فيقول:

« فقد يجدر بنا أن نصوِّر « القابل » The Recipient ونشبهه بالأم والجنس

---

(15) انظر: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (596 – 598) ص 549 – 553.

(16) أفلاطون، طيماوس الترجمة العربية، (949)، ص 263.

« المستمد منه » بالأب والطبيعة الواقعة بينهما بالابن. كما أنه يترتب علينا أن نفكر فى أن « القابل » مزمع أن يكون انطباعًا وختمًا مذوقًا يتخذ فى نظر الناظر إليه كل الأشكال والأزياء. ومن ثم، هذا القابل بالذات الذى يقيم فيه المحدث المتسم بسمة (المثال الدائم) لا يعد إعدادًا جيدًا ولا يهيأ تهيؤًا حسنًا لذلك ما لم يكن بلا شكل، خاليًا من هيئة كل الصور المزمع أن يتقبلها من مصدر ما. لأنه إذا شابه شيئًا من الأشياء الوالجة فيه، فعندما يقوم على قبول سمات طبيعية مضادة أو مخالفة كل المخالفة لا يمكنه عندئذٍ إلاّ أن يتشبه بها تشبهًا سيئًا. وإلا أن يبرز هو أيضًا بمظهره الخاص ولذا وجب أن يظل الجنس القابل فى ذاته كل الأجناس بمعزل عن كل الصور والهيئات »[17].

فالمكان لدى أفلاطون ليس إلاّ قابل لما يُولج فيه وهو ليس له صورة أو مثال معين، لأنه هو القابل لكل تلك الصور وعليه أن يتشكل تبعًا لها. ولعلّ وظيفة الصانع الحقيقية تتضح لنا من خلال ذلك النص أيضًا، التى تجعل من موضوع « طيماوس » ـ على حد تعبير فلاستوس G.Vlastos ـ هو ذلك الإخبار بالتغيير عديم الشكل الذى يحدثه الصانع، ـ ويضيف ـ لو أن هذه الفكرة المسيطرة على هذه المحاورة كانت خاطئة فإنها لن تكون أسطورة فحسب بل ستكون عبثًا وكلامًا فارغًا nonsense [18].

والحق أن « طيماوس » قد أعطت لنا فعلاً تلك الصورة التى وإن كانت أسطورية، فإنها تعبر عن وجهة نظر لأفلاطون لا يصح أن تهمل، فهناك الإله الذى صنع العالم وهناك أنصاف آلهة Daemons لهم وظيفة فى العمل، وقد قيل هذا فى إطار فكرة وصورة idea-picture لو أخذت كمبدأ فلسفى الآن، فسيكون الإله خلق العالم والموجودات العليا Higher beings ذات الطبيعة السامية التى ستساعده فى عملية الخلق [19]. ولكن الخلق هنا ليس من عدم ـ كما أوضحنا من قبل ـ بل إن

(17) نفسه، (50 - d-e) ص 267 – 268.
وقارن الترجمة الإنجليزية لكورنفورد (50 c.d.e), pp. 185 - 186.

(18) Vlastos (g.) The disorderly Motion in the “Timaeus” and essay in “Studies in plato’s Metaphysics, p. 389.

(19) Bosanquet I (Bernard), Acompanion to Plato’s Republic, p. 15.

صانع العالم Demiurgos كما يؤكد سارتون يشبه العقل عند انكساجوراس من حيث أنه منظم للعالم ولنسمه العقل الإلهى. والعالم المنظم هو نفسه إلهى على قدر مسايرته لمنطق العقل فالتفرقة بين المادة والعقل عند أفلاطون ليست واضحة تمامًا لأن كليهما يمكن تفسيره بالعقل الكلى [20].

فالعالم فى « طيماوس » كائن حى تتخلله الروح الإلهية، إلاّ أن هناك تمييزًا وضعه أفلاطون فى « فيدون » بين العلّة الحقيقية والعلل الأخرى. وهذا التمييز نتبينه فى « طيماوس » بين نوعين من العلل، العلّة الحقيقية المسماة أحيانًا بالإلهية Divine أو العلة العقلية وهى وسيلة العمل إلى الأفضل وهذه الوسيلة وضعت كالصانع as a craftsman وهى تسمية ينظر إليها على أنها كشىء أسطورى خيالى، ولكنه له معنى حرفى، فهو كأى صانع آخر إذ إن هذا الصانع الكونى يستعمل المادة وهذه المادة وطبيعتها تعد عاملاً هامًا فى تصميم نوع الصنع الذى يستطيع أن يصوره منها، وهى أيضًا تعد علة ولكن من نوع ثانوى [21].

ولما كانت المادة علة من علل وجود أى شىء، فالصانع له دور محدد يجعلنا نجدد تساؤلنا مرة أخرى عن معنى حدوث العالم عند أفلاطون فى « طيماوس »؟ وبالتالى عمّا هى بالضبط فكرة « اللّٰه » عند أفلاطون بعد ما رأينا من اشتراك الألوهية وكثرة الآلهة.

أمّا عن المسألة الأولى فالواقع أن أسلوب هذه القصة غير مألوف فى الفلسفة اليونانية مما حدا بأرسطو أن يقول فى كتابه « السماع الطبيعى »: إن الأقدمين جميعًا ما عدا أفلاطون اعتقدوا أن الزمان قديم أمّا هو فقد جعله حادثًا، إذ قال: إنه وجد مع السماء وأن السماء حادثة، وقد مرّ بنا ذلك ورأيناه يضع دورًا خاضعًا للآلية البحتة قبل تدخل الصانع فيكون مقصوده على الأقل أن العالم حادث فى الزمان من

(20) جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص 56.

(21) Morrow (Glenn R.), Necessity and persuasion in Plato's "Timaeus", an essay in "Studies in Plato's Metaphysics, P. 425.

حيث الصورة، وإذا اعتبرنا قوله أن النفس الكونية سابقة على جسم العالم وأنها مصنوعة لزم أن جسم العالم مصنوع أيضًا وأن العالم حادث مادة وصورة إذا أخذنا عبارته « العالم ولد وبدأ من طرف أول » بحرفيتها. على أن تلاميذه الأولين ومن جاء بعدهم من الاتباع عارضوا أرسطو فى إجرائه الكلام على ظاهره، وقالوا: إن « طيماوس » قصة وأن للقصة عند أفلاطون حكمًا غير حكم الحوار والخطاب وأن الغرض من تصويره العالم مبتدئًا فى الزمان ومن قوله: « قبل وبعد » سهولة الشرح فقط [22]، وما عرضه أفلاطون فى طيماوس لم يكن مذهبًا فلسفيًّا أو لاهوتيًّا.

ولقد حذّرنا أفلاطون نفسه من إتباع تلك النظرة، وأخبرنا أنه لم يعرض علينا غير « ظنون محتملة » إذ يقول فى هذا الصدد:

« إن الصلة بين الوجود والصيرورة مماثلة للصلة بين الحقيقة والاعتقاد. فلا تعجبوا إذا نحن عجزنا فى وسط الآراء المختلفة عن الآلهة وخلق العالم الاهتداء إلى آراء تتميز بدقتها، وتوافقها التام، من كل ناحية. ويكفى فى هذا الشأن أن نورد أفكارًا محتملة. فعلينا أن نذكر أننى أنا المتحدث مجرد إنسان من الفانين، كما أنكم أنتم القائمون بالحكم مجرد أناس فانين. فلذا علينا أن نقبل أقرب الحكايات إلى الاحتمال وألاّ نسترسل فى البحث »[23].

ولا يبدو من هذا الكلام أن أفلاطون كان يتحدث بلغة صاحب دين جديد بل لقد اتجه بعيدًا إلى حد قوله: إن حكايته عن خلق العالم لا تزيد عن عمل ترفيهى « قصد به تمضية الوقت فى حكمة واعتدال، لا أكثر ولا أقل »[24].

ويضيف كاسيرر هنا، أنه لو اتجه أي مفكر إلى الكشف عن إحدى الحقائق الدينية الأساسية فإنه لن يصف هذا العمل بأنه مجرد تمضية وقت، ففكرة الصانع

---

(22) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 87.

(23) أفلاطون، طيماوس (29) ترجمة جويت، الجزء الثالث، ص 449 – 468 من الطبعة التى اعتمد عليها كاسيرر فى كتابه « الدولة والأسطورة » ص 125 – 126.

(24) نفسه (59 - 9 c- do) ص 480 لدى جويت، ص 126 من كتاب كاسيرر.

الإلهى عند أفلاطون إذن من الأفكار التى تتبع الكونيات ولا تتبع الأخلاق ولا الدين. ويتنافى أى قول بعبادة « الصانع » مع أى عقل [25].

ونحن وإن كنا نعارض كاسيرر فى رأيه عن إبعاد « الصانع » عن مجال التفكير الدينى عند أفلاطون، ونرى ـ كما سبق أن أوضحنا ـ أو هناك ارتباطًا وثيقًا بين الحديث الكونى لأفلاطون وبين رأيه فى الألوهية، فإننا نؤيد رأيه بعدم التمسك بما جاء بطيماوس من ميل إلى القول بحدوث العالم، لأن هذا لم يكن من جانب أفلاطون إلاّ احتمالاً لم يؤكده فى أي من محاوراته الأخرى ـ كما سنتعرف على ذلك بعد قليل ـ ويؤيدنا فى هذا جالينوس ـ الطبيب والمنطقى المعروف ـ إذ يقول فى تحليله لما كتبه أفلاطون فى « طيماوس »: إن طيماوس لما كان قد وضع جنسين أوليين: أحدهما موجود والآخر كائن دائمًا، أتبع هذا القول بأن قال: « إن كل كائن فإنما يكون من علة ما اضطرارا » من غير أن يأتى عليه بالبرهان إذ كان أحد الأمور البينة للعقل. وذلك أنه إن كان شىء من الأشياء دائمًا على حالة واحدة وهو غير كائن ولا فاسد، فليست له علّة مكونة. وكل الأشياء التى كانت فقد كانت لها علة فاعلة. وكل الأشياء التى هى فى الكون فلها فى الوقت الحاضر علة فاعلة. فأما أن العالم شىء (واقع) فى الكون ـ فأمر قد حكم به طيماوس حكمًا مطلقًا لأن سقراط قد بيّنه فى أكثر من موضع فى رياضياته. وأما كونه هل كان أزليًّا أو كان له ابتداء؟ فإنه يفصّل ذلك فيما بعد ويقول: إن لكونه ابتداء، ويقول: إن الأمر فى وجود خالق الخلق والعالم على الحقيقة قد يعسر على طالبه وإن وجده على الحقيقة لم يمكنه أن يبدى لجميع الناس ثم قصد بعد ذلك للنظر فى السبب الثالث وهو الداعى إلى خلقه، وهو المسمى « التمام » أو« الشىء الذى من أجله » فأضافه إلى الشيئين اللذين ذكرها وهما الخلق والمثال الذى خلقه عليه فقال: إن السبب فى خلق العالم جود الإله. والجواد لا حسد معه ولا بخل على شىء من الأشياء فى وقت من الأوقات، ولذلك عندما أراد أن يرتب الجوهر الجسمانى المتحرك

(25) أرنست كاسيرر، نفس المرجع، ص 126.

وانظر نفس الرأى لدى كريم متى، نفس المرجع السابق، ص 165 - 166.

بغير نظام ولا ترتيب فى غاية ما يمكن أن يرتب خلق العالم ولأنه ليس يمكن أن يرد شىء من الأشياء التى هى غير منتظمة إلى النظام بلا عقل وجب من ذلك أن يجعل الخالق فى هذا الجوهر عقلاً. والعقل لا يمكن أن يكون لشىء من الأشياء من غير نفس ولذلك جعل العالم متنفسًا وخلقه دائمًا ما يمكن » (26).

فالتفسير الحرفى الخالص لنظرية أفلاطون فى « طيماوس » قد يقود إلى الاعتقاد بأن « الخير المحض » عنده قد أوجد العقل والنفس والطبيعة فى الزمان، على أن أفلاطون إنما ادخل اعتبار الزمان فى حديثه عن بدء الخليقة مجاريًا الفلاسفة القدماء لكى يبرز الفارق بين العلل الأولية العليا والعلل الثانوية الدنيا لا غير وذلك لأنه يتعذر على من يتكلم عن العلة أن لا يعرض لاعتبار الزمان ما دام المفترض فى العلّة أن تسبق، ومثل هذا السبق ليس بالضرورة سبقًا زمنيًّا. وهذان النوعان من الفواعل، أعنى النوع الخاضع للزمان والنوع غير الخاضع له يصح فى الأول منهما فقط القول أنه يفعل فى الزمان. وبناءً عليه يمكن أن يوصف بأنه سابق لمعلولاته والحق أن الفاعل أو السبب حرى بأن يكشف عن طبيعة المعلول الخاصة أمّا الحكم بأنه خاضع للزمان أو غير خاضع له، فذلك يتوقف ليس على طبيعته الخاصة كمعلول بل بالأحرى على طبيعة عللها (27).

وإذا كان موقف أفلاطون فى « طيماوس » يحتمل كل تلك التأويلات والتفسيرات التى وإن مالت إلى القول بحدوث العالم عند أفلاطون لدى البعض فإنها وبنفس المقدار تميل للقول بقدم مادة هذا العالم لدى البعض الآخر وخاصة تلاميذه المباشرين عدا أرسطو.

وترجيحنا للتفسير الثانى لا يعتمد فقط على ما قدّمناه من تحليل لما ورد فى

(26) جالينوس، جوامع كتاب طيماوس فى العلم الطبيعى، حققه عبدالرحمن بدوى فى « أفلاطون فى الإسلام » ص 89 - 90.

(27) ماجد فخرى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجى، بيروت، الجامعة الأمريكية ببيروت، 1974م، ص 45 - 46 ن.

« طيماوس » من نصوص تبين ذلك، بل تعتمد فيه على قراءة مدققة لمحاوراته الأخرى التى لمس فيها هذا الموضوع من قريب أو من بعيد لبيان موقفه الإجمالى بشأن « الخلق »، وخاصة أنها لم تكتب على هيئة قصة أو أسطورة كطيماوس. ولذا فقد تكون أصدق فى التعبير عن رأى أفلاطون الحقيقى.

ومن أوائل المحاورات التى لمس فيها هذا الموضوع بوضوح محاورة « بروتاجوراس ». ففى بداية حديث بروتاجوراس لسقراط عن رأيه حول الفضيلة يورد له أسطورة لاعتقاده أن الأسطورة أكثر إثارة وما يهمنا هو مطلع هذه الأسطورة إذ يقول فيها:

« فى الزمن القديم كانت توجد آلهة فحسب، ولم تكن توجد مخلوقات فانية ولكن حينما حان أوان خلقها، شكّلها الآلهة من التراب والنار وأخلاط متنوعة من كلا العنصرين فى الأجزاء الباطنية من الأرض، وحينما كان عليهم أن يخرجوها إلى ضوء النهار أمروا برومثيوس والبمثيوس أن يجهزاها ويوزعا عليها صفاتهم الخاصة »(28).

والملاحظ أن رأى أفلاطون هنا لا يختلف عمّا وجدناه فى « طيماوس »، وإن كان هنا أكثر وضوحًا، فالآلهة قد شكلت المخلوقات الفانية هنا من التراب والنار وأخلاط متنوعة من كلا العنصرين. وهذه إشارة إلى أن تلك العناصر كانت موجودة من قبل (29)، ولعلّ بدء وجودها يمتد إلى وجود الآلهة أنفسهم لأن أفلاطون لم يوضح هنا مدى قدم هذه العناصر، وبما أنها ليست من المخلوقات الفانية التى لم تكن موجودة فى الزمن القديم حيث كانت « توجد آلهة فحسب » فإن من المؤكد أن تلك العناصر التى شكلت منها الآلهة هذه المخلوقات الفانية كانت موجودة منذ القدم.

---

(28) أفلاطون، بروتاجوراس، الترجمة الإنجليزية لجويت، نقلها إلى العربية محمد كمال الدين على، راجعها محمد صقر خفاجة، القاهرة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، 1967، ص 55.

(29) قارن هذا بما قاله فلاستوس من أن الكون عند أفلاطون لم يكن دائمًا فى الوجود ولكنه قد استحدث وبدأ من بعض المبادئ.

Vlastos (Gregory), Creation in the "Timaeus": is it a fiction? An essay in "Studies in Plato's Metaphysics", p. 402.

وفى محاورة « السفسطائى » يتضح الاتجاه الروحى أكثر لدى أفلاطون، إذ يؤكد فيها التفرقة بين فن الإنتاج الخاص بالآلهة وفن الإنتاج البشرى ويؤكد على أن الأشياء لم تأت بالصدفة ولم تلدها الطبيعة بل حدثت بفعل عقل إلهى فيقول:

« الغريب : فليكن إذن لفن الإنتاج قسمان.

ثياتيتوس : وما هما؟

الغريب : قسم إلهى وقسم بشرى.

ثياتيتوس : لم أفهم بعد.

الغريب : أن تذكر جيدًا ما قيل فى مطلع حوارنا فنحن قد نعتنا بصفة الإنتاج، كل قدرة تغدو سبب حدوث لاحق، لما لم يكن له وجود سابق.

ثياتيتوس : إنّا لنذكر ذلك.

الغريب : فالكائنات الحية برمتها وبالإضافة إليها كل النباتات النامية على الأرض من بذور وأصول وكل ما تماسك على الأرض من أجسام لا روح لها، قابلة وغير قابلة للذوبان، هذه طرا أننسبها لآخر، أم ننسبها للإله المبدع، الذى جعل لها حدوثًا لاحقًا يعد لا وجود سابق؟ أم نأخذ باعتقاد العامة ونعمد إلى تعبيرها؟

ثياتيتوس : أى اعتقاد وأى تعبير؟

الغريب : الاعتقاد القائل بأن الطبيعة تلد كل تلك الأشياء بفعل علّة عفوية وبدون فكر منشئ أم الاعتقاد بأنها قد حدثت بفعل عقل وعلم إلهى صادر عن الإله؟

ثياتيتوس : إنى أتقلب مرارًا من رأى إلى رأى، ربما بسبب حداثتى. أما فى الوقت الحاضر فعندما أتأملك وأحسب أنك تعتقد أنها حدثت بفعل الآلهة، أنا أيضًا أحاربك فى هذا الاعتقاد.

الغريب : أحسنت حقًّا يا ثياتيتوس، فلو كنا نحسب أنك ممن سوف يعتقدون غير هذا الاعتقاد فى المستقبل لحاولنا الآن أن نحملك

على القبول به بالبرهان والإقناع الفارض نفسه ضرورة ولكن بما أنى أعرف شنشنتك وسجيتك وأعرف أنها تدفعك الآن تلقائيًّا دون برهان نقنعك به إلى عقيدة تعترف أنها تستهويك، فأنا أعرض عن ذلك القصد لأنه مضيعة للوقت. بيد أنى أجزم وأؤكد أن الموجودات المردودة إلى الطبيعة هى من صنع فن إلهى، وأن ما يستمده البشر من تلك الموجودات ويركبونه هو من فعل فن بشرى. وطبقًا لهذا الاعتبار نقول: إن صنفى فن الإنتاج هما الصنف الإلهى والصنف البشرى.

ثياتيتوس : إنك أصبت » [30].

ونفس هذا التصور يورده أفلاطون فى محاورة « فيليبوس » حيث يتساءل الفيلسوف بلسان سقراط.

سقــراط : أنقول يا ابروترخس، إن قدرة اللامعقول والقدر الأعمى والاتفاق المجرد تتحكم بالكون أم نقول عكس ذلك ـ كما قال أسلافنا ـ إن عقلاً وفكرًا عجيبًا ينظمه ويسوسه؟

أبروترخس: لا تتعارض قضيتان تعارض هاتين القضيتين يا سقراط العجيب لأن القضية الأولى التى تشير إليها الآن مردودة، لا بل هى ضرب من الزندقة. وأمّا القضية الثانية القائلة بأن العقل يزين الموجودات طرًّا وينظمها ويسوسها، فما تبديه رؤية الكون والشمس والقمر والكواكب ودورانها من مظاهر، كل هذا جدير بأن ينير تلك القضية ويدلل عليها. وأنا من جهتى لن أجهر برأى يعارضها ولن أعتقد يومًا من الأيام اعتقادًا آخر » [31].

ورغم أن وجهة أفلاطون فى « السفسطائى » و« فيليبوس » واحدة، إلاّ أن اختلاف اللهجة فى الأجوبة يلفت الانتباه فعلى حين أن ثياتيتوس فى

(30) أفلاطون، السفسطائى، الترجمة العربية، (b-c-d-e 265)، ص 205 – 207.

(31) أفلاطون، فيليبوس، الترجمة العربية (الفيلفس)، (d-e- 28)، ص 211 – 212.

« السفسطائى » كان يتردد فى الحكم للعلّة العاقلة بإدارة الكون لولا أن حافز الاحترام يدفعه إلى الأخذ برأى سقراط، نجد أن ابروترخس فى « فيليبوس » يعلن موافقته على ما يقول سقراط بل ويؤكد أنه سيدافع عن هذا الرأى طيلة حياته ولن يعتقد برأى آخر. ولعل هذه اللهجة التأكيدية تبدو من جانب ابروترخس أكثر حين مناقشته لسقراط فى أن الصانع أو اللامحدود هو الجنس الأول، والمحدود أو المصنوع هو الجنس الثانى. ويبدو أيضًا فى هذا الجزء من المحاورة تأكيد أفلاطون على لسان سقراط على مبدأ السببية بقوله: إن الأشياء المحدثة جميعها تحدث بواسطة سبب، ويؤكد أيضًا فى الوقت نفسه أولية السبب بالنظر إلى الأجناس الثلاثة الأخرى لأن المركبين بالذات، وإن كانا مبدأى إنتاج، فما هما سوى مبدأين مساعدين ليسا فاعلين بل مفعولين. فهما إن صحّ تعبيرنا عجين فى يد العلّة تكيفه بصورة معينة [32]. ويتضح هذا فى قول أفلاطون على لسان سقراط:

سقــراط : إذن طبيعة الصانع لا تختلف فى شىء إلاّ بالاسم عن طبيعة العلة والصانع والسبب وقد يقال بحق عنهما أنهما واحد.

ابروترخس: بحق.

سقــراط : إذن أليس الصانع دومًا وبطبعه هو الذى يقود ويسبق فى حين أن المصنوع إذ يحدث يتبع الصانع؟

ابروترخس: بكل تأكيد.

سقــراط : فالعلّة تغاير دون ريب عبدها فى الإنتاج، وهى ليست وإياه شيئـًا واحدًا.

ابروترخس: ولم لا؟

سقــراط : ونقول: إن الجنس الرابع، مبدع الأجناس الثلاثة تلك هو العلة.

(32) أوجست دييس، تقديم ترجمته الفرنسية لــ « فيليبوس »، الترجمة العربية، ص 41.

وقد دللنا بما فيه الكفاية أنها غير تلك الأجناس.

ابروترخس: العلة فعلاً غير تلك الأجناس الثلاثة.

سقــراط : إذا فصلنا الأجناس الأربعة، من الصواب أن نعددها واحدًا فواحدًا بغية تذكرها.

ابروترخس: وكيف تنطق نكرا؟

سقــراط : فالأشياء المحدثة إذن، والعوامل التى تنتج تلك الأشياء برمتها عنها قد وفّرت لنا الأجناس الثلاثة.

ابروترخس: تمامًا »[33].

وعن هذا الجنس الرابع أو العلّة الحقيقية التى تنظم وتسوس العالم على الدوام يقول سقراط بعد مناقشات طويلة مع ابروترخس.

« سقــراط : فالأفضل إذن أن نتبع الاعتقاد الآخر ونقول - وهذا ما رددناه مرارًا - إنه يوجد فى الكون كثير من اللامحدود، وقدر كافٍ من الحد، وعلّة ليست بضئيلة، تهيمن على الأجناس تزينها وتسوسها، وتنظم الأعوام والفصول والشهور، وتدعى ربما بكل حق حكمة وعقلاً.

ابروترخس: ولكن لا يمكن أن تحدث الحكمة ولا العقل، فى وقت من الأوقات دون النفس.

ابروترخس: فعلاً لا يمكن ذلك.

سقــراط : إذن عليك أن تقول: إن فى طبيعة زفس (زيوس) نفسًا ملكية وعقلاً ملكيًّا، نشأ فيها بقدرة العلّة، وفى الآلهة الآخرين كمالات

(33) أفلاطون، نفس المرجع السابق، (a - b- c 27 , 26) ص 206 – 207.

أخرى تسمى بما يطيب لكل منهم.

ابروترخس: بكل طيبة خاطر.

سقـــراط : فعليك أن تحسب، أننا لم ننطق عبثًا ببرهاننا هذا، بل إنه من جهة نصير لأولئك الحكماء (34) الذين أعلنوا منذ القدم، أن العقل يحكم ويسوس العالم على الدوام.

ابروترخس: فعلاً، إنه مفيد لهم.

سقـــراط : وهو من جهة أخرى يقدِّم جوابًا لبحثى عن انتماء العقل، إن العقل ينتمى إلى جنس، قلنا عنه إنه جنس العلة الشاملة. وهذا الجنس فى نظرنا أحد الأجناس الأربعة. وهكذا تحصل الآن بلا ريب على جوابنا.

ابروترخس: لقد حصلت على جواب شاف جدًّا .. مع أنه فاتنى أنك تجيب على سؤالى » (35).

ولعلّ ذلك الجواب الشافى الذى حصل عليه ابروترخس وأقنعه لم يختلف كثيرًا عما ورد فى « طيماوس » إلا فى أن « طيماوس » كانت الأجوبة على هيئة قصة أمّا هنا فيؤيدها التدليل العقلى، فقد اتضح لنا أن الأساس فى ثقة أفلاطون أن موضوعات خبرتنا الحسية قد خلقت، هو أن بناءاتها المفهومة الواضحة كما يعتقد هو قد نتجت عن علة عقلية intelligent cause كما عرفنا من فيليبوس (23c)، أنها ضريبة المحدود على اللامحدود بواسطة عقل منظم يبدو فى الموجودات المولودة.

ويستمر أفلاطون فى « القوانين » فى دحض حجج الذين يردون الأشياء إلى

(34) يشير أفلاطون هنا لانكساجوراس الذى يسمى العقل « السيد المطلق » (انظر: اقراطيلــوس 413 c)، والعلة الشاملة القصوى (انظر: فيدون a - bv).

(35) Vlastos (Gregory), Op. Cit., p. 404.

الطبيعة ومهاجمتهم، ويؤكد ما ورد فى « السفسطائى » و« فيليبوس » من اتجاه روحى يفترض أن السبب الأول أو العلة الأولى هى علة إلهية. ولكنه فى القوانين يربط هذا التأكيد بما سبق أن أشار إليه فى « فيدون » من أن النفس سابقة على البدن، ولذا فلابدّ أن تكون هذه النفس لها الأسبقية والأفضلية ولابدّ أيضًا أن تكون قد أتت من علّة روحية لا جسدية ولا مادية. ويدلل أفلاطون على ذلك على لسان الأثينى فى « القوانين » فيقول:

« الأثينى: وبعد فإنى أفترض أنى أعيد الحوار الغريب لهؤلاء الذين صنعوا النفس Soul وفقًا لأفكارهم الملحدة، فأكدوا أن السبب الأول للميلاد والفناء لكل الأشياء لا يكون الأول بل الأخير، وأن ما يكون الأخير يكون الأول ومن هنا فقد وقعوا فى الخطأ حول الطبيعة الحقة للآلهة.

كلينياس : أنا لم أفهمك حتى الآن.

الأثينى : إنهم يا صديقى قد ظهر جهلهم بطبيعة وقوة النفس خاصة ما يتعلق بأصلها، فى أنهم لا يعرفون أنها من أول المخلوقات وولدت قبل الأشياء المادية بفترة طويلة وهى العلة الرئيسية لاختلافها وعلة حركتها. ولو أن هذا صحيح والنفس أقدم من البدن فعلاً لكان كل شىء به صفات النفس موجودًا بالضرورة قبل وجود الأشياء المادية.

كلينياس: بالتأكيد.

الأثينى : ومن ثمّ فالفكر والانتباه والعقل والفن والقانون ستكون كلها أولية بالنسبة لما هو جامد ولين وثقيل وخفيف، فالأفعال والأعمال العظيمة هى من أفعال الفن التى هى أولية بالنسبة لأفعال الطبيعة والطبيعة نفسها ـ ونحن نستخدم مصطلح خصومنا الخاطئ ـ

فأفعال الطبيعة هى أعمال ثانوية تنتج عن الفن والعقل.

كلينياس: ولكن، لماذا قلت أن اصطلاح « الطبيعة » خاطئ؟

الأثينى : لأن من يستعملونه يعنون القول بأن الطبيعة هى القوة المبدعة الأولى ولكن لو كانت النفس هى العنصر الأول وليس النار أو الهواء فإنه يكون من الصحيح تمامًا القول بأن النفس أسمى وأفضل من المادة وسيكون هذا صادقًا لو أثبت أن النفس أقدم من البدن وليس العكس.

كلينياس: أنت على صواب تام »(36).

لكن إذا كانت هذه النفس قد وجدت بالطبيعة فى البداية قبل الزمان وقبل كل شىء فما الذى حركها أو بمعنى آخر ما الذى وهبها الحركة الأولى؟ أشىء آخر غيرها أم هى مبدأ حركتها؟

هنا نجد أفلاطون يجيب بأن هناك « وجودًا متحركًا بذاته » هو الأصل لكل الحركات وهو المبدأ البكر والأقوى للحركة والتغير، ويتضح ذلك فى « القوانين » من الحوار التالى:

« الأثينى : ومن هنا نستطيع القول أن الوجود المتحرك بذاته، الأصل لكل الحركات، والأول الذى يظهر بين الأشياء فى وضع الاستقرار، كما أنه المبدأ البكر والأقوى للحركة والتغير بين الأشياء التى تتحرك بغيرها، وتكون حركة الآخرين لاحقة لها.

كلينياس: صحيح تمامًا » (37).

---

(36) Plato, Laws, (891-892), Jowett's translation, pp. 276-277.

وقارن تلك الفقرة أيضًا بترجمة سوندرز Saunders :

Plato, Laws, (891 - 892), translated with an introduction by Trevor, j. Saunders. Penguin Books. Reprinted 1978, pp. 420 - 421.

وهنا يطرح الأثينى تساؤلاً هامًا عن طبيعة تلك القوة التى تتحرك بذاتها فيقول:

« الأثينى : فى هذه المرحلة من الحوار، دعنا نثير تساؤلاً.

كلينياس: ما هو؟

الأثينى : لو أننا رأينا هذه القوة الموجودة فى أى مادة أرضية، مائية أو نارية، بسيطة كانت أو مركبة، كيف سنصفها؟

كلينياس: أتعنى كيف نسمى حياة القوة التى تتحرك بذاتها؟

الأثينى : نعم.

كلينياس: سنفعل بالتأكيد.

الأثينى : وأينما نرى النفس فى أى شىء، ألا يجب أن نفعل نفس الشىء، ألا يجب أن نفترض أن هذه هى الحياة؟

كلينياس: نعم، يجب » [38].

ويجيب أفلاطون على هذا التساؤل، فيوضح أن ذلك الجوهر المتحرك بذاته هو نفسه الذى يسميه النفس، ويضيف أن تلك النفس هى مصدر الحركة وهى بالتالى الأقدم من كل الأشياء حينما يقول:

« الأثينى : وما تعريف تلك التى نسميها « النفس »؟ هل نستطيع تصور أى شىء آخر غير تلك، قد أعطت مسبقًا الحركة التى تستطيع تحريك نفسها؟

كلينياس: أتريد القول أن الجوهر المحدد بالمحرك لذاته هو نفسه الذى نسميه بالنفس؟

=

(37) Plato, Laws, X, (895), p. 280.

(38) Ibid.

الأثينى : نعم. ولو أن هذا صحيح، هل تظل تقرر أن هناك أى شىء محتاج للبرهان على أن النفس الأصل الأول والقوة المحركة لكل ما هو كائن وما كان وما سيكون ومضادته، عندما يكون من الواضح أنها المصدر لتغير وحركة كل الأشياء؟

كلينياس: لا بالتأكيد، فالنفس الموجودة كمصدر للحركة، تكون بأسلوب أكثر إقناعًا، الأقدم من كل الأشياء (39) ».

وقد أكد أفلاطون من قبل فى « فايدروس » على أسبقية النفس وقال بأن حركتها الذاتية يترتب عليها بالضرورة أن تكون غير حادثة أي قديمة، ويترتب على هذه الحركة الذاتية للنفس أيضًا أنها خالدة. فقد قال مدللا على ذلك:

« إن من يستمر فى تحريك ذاته لابدّ أن يكون خالدًا فى حين أن الذى يحرك غيره فإنما يتحرك بغيره وتوقف حركته هو توقف لحياته ووجوده، أما ما يحرك نفسه فهو وحده الذى لا يكف عن الحركة لأنه لا يمكن أن يهمل نفسه وهو مبدأ ومصدر الحركة فى كل متحرك. والمبدأ لا يكون حادثًا لأن كل حادث يحدث بفضل مبدأ فى حين أن المبدأ لا يصدر عن شىء سابق عليه، إذ لو جاز صدوره عن شىء فلن يكون هذا الشىء مبدأ له.

ولمّا كان مبدأ الوجود غير حادث فيترتب على ذلك ألا يتعرض للفساد. ولو فرضنا أنه فسد فلن يمكن أن يوجد ثانية ولا أن يصدر عنه شىء آخر ما دام من الضرورى أن كل ما يوجد إنما يوجد بفضل مبدأ. وننتهى إذن إلى أن كل ما يحرك نفسه بنفسه فهو مبدأ الحركة ومن المستحيل أن يفنى أو أن يوجد وإلا فإن السماء كلها والكون بأكمله سينتهيان إلى التوقف ولن يوجد لهما من جديد مبدأ للحركة ولا للوجود.

والآن وقد وضح لنا أن كل ما يتحرك بنفسه خالد، فلن ينتابنا أي شك عند إثباتنا أن الحركة الذاتية هى ماهية النفس لأن كل جسم يتلقى حركته من

(39) Plato, Laws, X, (896), pp. 281 - 282.

الخارج جسم غير حى. وعلى العكس من ذلك فإن الحى يتلقى من باطنه مبدأ حركته وقد ثبت لنا أن طبيعة النفس تتلخص فى ذلك. ولكن إذا كان الأمر كذلك فإن ما يحرك نفسه ليس شيئًا آخر سوى النفس، ويترتب على هذه بالضرورة أن النفس غير حادثة بل أيضًا خالدة » (40).

ولعلّنا نلمح الآن تناقضًا يظهر فى نصوص أفلاطون، فهل ذلك الحديث عن النفس فى « فايدروس » مثله مثل الكلام الذى ورد فى « القوانين » عن النفس، ينفى ذلك الكلام عن « الصانع » أو« الإله » فى « طيماوس » وخلقه للنفس؟

الواقع أن ظاهر الكلام يبدو فيه التناقض بين خلق الإله للنفس وما يترتب على ذلك من أن تلك النفس حادثة وليست قديمة فى « طيماوس » وبين القول بأن تلك النفس قديمة باعتبارها مبدأ الحركة والوجود الحى فى « فايدروس » و« القوانين ».

ولكن إذا وضعنا فى اعتبارنا أن أفلاطون يفرِّق بين النفس الكلية وبقية النفوس لاستطعنا أن نصل إلى حل ذلك الأشكال، فأفلوطين يقول مفسرًا أفلاطون: « إن الصانع يخلق بقية النفوس من بعد النفس الكلية، ولكنه يصوغها فى نفس القالب الذى صيغت منه نفس العالم، وهو يجعل نفوس المرتبة الثانية والثالثة مختلفين عن النفس الكلية على نحو واضح، بالرغم من أنها قد صُنعت على نفس النمط » (41).

وعلى هذا يضيف أفلوطين أن العبارة الواردة فى « فايدروس » أن النفس الكلية ترعى مجموع الأشياء غير الحية صحيحة كل الصحة، فأى شىء يتحكم فى الطبيعة الجسمية وينظمها ويصنعها إن لم يكن النفس؟ وليس صحيحًا أن القدرة على ذلك من طبيعة نفس واحدة بينما بقية النفوس قد عدمت هذه الضرورة.

---

(40) أفلاطون، فايدروس، الترجمة العربية (245 د – هـ)، ص 69 – 70.

(41) أفلوطين، التساعية الرابعة، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا ومراجعة د. محمد سليم سالم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م، ص 184 – 185.

فالنفس الكلية ـ كما يقول أفلاطون ـ أى نفس العالم، التى تجول فى الأعالى، تمارس فعلها دون أن تغوص فى العالم، بل تظل عالية عليه « وكل نفس كاملة تماثلها فى هذا التحكم » (42).

فالنفس الكلية إذن فى نظر أفلاطون قد تكون نفس « الصانع »، وهذا لا يتعارض مع تسمية أفلاطون لها بالنفس الكونية، وحديث أفلاطون عن قدمها لا ينفى حديثه عن حدوث غيرها من النفوس الأخرى الموجودة فى هذا العالم، وإذا كانت النفس فى كل شىء حى هى مبدأ حركته، فإن هذا لا يتعارض أيضًا مع كون « النفس الكلية » أو « نفس الصانع » أو« النفس الكونية » هى التى وهبتها هذه الصفة وجعلتها مبدأ الأشياء الحية. ولكن رغم ذلك ـ ما يزال سؤالنا الأساسى بغير إجابة قاطعة، هل العالم تبعًا لكل ما قدمناه قديم أم حادث لدى أفلاطون؟

وهنا نجد أن ما أبرزناه من نصوص عديدة من محاوراته، على اختلافها، ومنها « طيماوس » ترجّح قدم العالم لديه. إذ إن تأكيد أفلاطون الدائم على أولوية الروح على البدن أو على أسبقية النفس للجسد ليست دليلاً على أن « الإله » الأفلاطونى بمسمياته المختلفة قد أوجد العالم من عدم، بل إن تلك الأسبقية أساسًا منطقية تثبت أن أفلاطون كان صاحب اتجاه روحى مثالى، وهذا الاتجاه لديه قد تغلغل فى كل فلسفته حتى أنه قد جعل للأرض نفسًا، وقال: إنها الألوهية الأولى وأنها أقدم من تلك الألوهيات التى توجد فى السماء، وهذه المسألة ـ وإن أثارت الغموض فى نظر أفلوطين ـ فإنها فى نظرنا تدل على أن أفلاطون قد تردد فى القول بإبداع الإله للعالم، ولذا أسماه فى « طيماوس » بالصانع، وهى المحاورة الأساسية التى استند عليها شرّاح أفلاطون الذين قالوا بحدوث العالم لديه، فهذه التسمية قد قصد بها أفلاطون فى الحقيقة أن يلمِّح إلى أن ذلك الصانع ليس إلا أداة تشكيل عظمى للعالم، فهو المسؤول عن تشكيل كل المخلوقات سواء كانت هذه

(42) نفسه، ص 185.

المخلوقات مخلوقات إلهية أو بشرية أو جامدة، لأن ما صنع الكائنات البشرية والجامدة هى تلك الكائنات الإلهية التى سماها أفلاطون أحيانًا « بالأرواح الوسطى » أو « الآلهة الثانوية ».

وإذا تساءلنا فى النهاية عن المادة التى شكّل منها هذا الصانع هذا الكون، وعن الصور التى على أساسها شكله؟! وجدنا اضطرابًا وغموضًا حقيقيًّا، فالواضح من محاورة الجمهورية ـ كما سبق وبينا ـ أن الصانع قد شكل أشياء العالم طبقًا لكائنات عالم المثل، الذى يتربع فى قمته مثال الخير، وإذا كان مثال الخير أعلى من الصانع قيمة ومرتبة، فإن الصانع ليس إلاّ تابعًا له. وإذا فرضنا أنه مساوٍ له، فمن أى مادة شُكِّلت هذه المُثُل ـ التى يعد عالمها هو العالم الإلهى الحقيقى عند أفلاطون؟

لعلّ ذلك الاضطراب والغموض حول المادة الأولى التى شكل منها « الإله » العالم عند أفلاطون، هو ما يجعلنا نؤكد ما قلناه من أن هذه المادة قديمة قدم الإله نفسه، وأن ما عند أفلاطون من تصور للخلق ليس إبداعًا من عدم ـ كالموجود فى المسيحية أو الإسلام ـ[43] بل هو أقرب إلى الصنع على مثال سابق ومن مادة سابقة أيًا كان نوع هذه المادة.

(43) انظر: يحيى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1972، الباب الثالث « مشكلة خلق العالم »، ص 122 وما بعدها.
وانظر كذلك: عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1967، ص 37 – 38.

الفصل الثانى

براهين أفلاطون على وجود الإله

إن إيمان أفلاطون بوجود إله لهذا الكون، أمر لا شك فيه، وهذا الإيمان قد اتضح فى كتاباته الأولى من خلال اتجاهه الروحى وإيمانه بالخلود، خلود النفس وبرهنته على ذلك فى « فيدون »، ومن خلال تأكيده على ضرورة غرس الإيمان لصانع هذا الكون فى أذهان الشباب فى « الجمهورية » فلا يستطيع الشاب الوصول إلى مرتبة الحراس ثم الرقى إلى مرتبة الحكام إلاّ إذ كان فيلسوفًا، والفلسفة هى التشبه بالألهة بقدر الطاقة كما ورد فى « ثياتيتوس ». أمّا فى « طيماوس » فقد سيطرت عليها فكرة الألوهية سيطرة عجيبة حتى نجده لا يتحدث إلاّ عنها، حتى جعل الألوهية بما نهبه من حياة لكل شىء تتخلل كل شىء حتى الأرض والجماد، فالأرض حية والكواكب والنجوم لها أنفس حية، ومن هذه الكواكب صنع الصانع الآلهة الثانوية والوسطى، لكى تساعده فى صنع بقية أجزاء العالم على شاكلتها وبما نراه من صور فى عالم المُثُـل، ولقد استطاع أفلاطون فى أواخر حياته أن يثبت عن يقين وجود الآلهة. بل رقى تصوره إلى إله واحد نزهه عن أى رغبة أو شهوة دنيوية أو نظرة مادية ولعلّنا نلمس هذه الصورة للإله «الخير» بعد «الجمهورية» فى « فيليبوس »، وهذا الإله الخيّر قد دعم أفلاطون وجوده بالأدلة والبراهين أكثر وأكثر فى آخر ما كتب فى « القوانين ».

ففى هذا المؤلف الأخير فى حياة الفيلسوف يلمس المرء تلك المعرفة الغامضة التى تتجلى للإنسان عند غروب شمس الحياة. فعندما اقترب أفلاطون شيئًا فشيئًا نحو الظلال تزايد شعوره بصغار المسائل الإنسانية، وبعظمة الخالق، وبالحاجة الكبرى إلى الإيمان المستسلم بقوله:

« نحن ذوى الشجاعة والقوة والحكمة، نحن الذين فى فجر شبابنا تحدّينا عناصر الطبيعة. ما نحن فى نهاية الأمر إلاّ « لعبة فى يد الآلهة ». هذا إذا وعينا الأمر جيدًا هو أحسن ما فينا، كفانا إذن:

عندما نسير نحو الأرض الصامتة ،

بين المحبة، بين الأمل، وبما نحظى به من إيمان أسمى، كفى أن نشعر بأننا أعظم مما نعرف.

إن الإله هو الذى يجب أن نتخذه مقياسًا للأشياء كلها، ولا نتخذ من أنفسنا مقياسًا (كما قال بروتوجوراس)، وفى الإله يجب أن نضع ثقتنا، لا فى قدرتنا العقلية الثاقبة » [1].

بهذه الروح التى دخلت مساء الحياة يستدير أفلاطون إلى أصحاب المبادئ المادية الذين يفسّرون العالم تفسيرات مادية ويتحدثون عن القوى الكامنة فى المادة، وعن قوانين الحركة الضرورية التى تتحكم فى حركة المادة، فيناقشهم ويجادلهم [2]، ويقرر أن هؤلاء يحسبون الأمر حسابًا ماديًّا صرفًا، ولا يعرفون أن الأرفع قيمة هو ما لا يمكن لهم حسابه أو عده. إن الاعتقاد الصحيح حول الآلهة هو هذا الشىء الرفيع القيمة، والذى نجدهم جميعًا يؤمنون به فى أواخر حياتهم، وقد عبّر أفلاطون عن هذا على لسان الأثينى حين يقول:

« الأثينى : إن الأرفع قيمة هو ذلك الذى لا يمكنك حسابه أو عده. الحياة الخيّرة مع الاعتقاد الصحيح حول الآلهة. وأستطيع أولاً أن أخبرك بشىء واحد بخصوصهم دون خوف الوقوع فى التناقض إنك لست الوحيد الذى يقرر هذا الرأى حول الآلهة، ولا أصدقاؤك أول

---

(1) أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الثانى، ترجمة لويس اسكندر، راجعه محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب (566)، القاهرة مؤسسة سجل العرب 1966م ص 331 - 332.

(2) انظر : Plato, Laws, X, (886 - 891), pp. 269 - 275.

وانظر كذلك :

Cornford (F.M.), Greek Religious Thought pp. 218-219.

من تصوروه. فهناك فى كل العصور عدد كبير أو قليل من البشر يعانون من هذا الداء Disease، وأنا لا أعرف الكثيرين منهم وأستطيع أن أخبرك بأنه لا واحد من هؤلاء فى شبابه إلاّ وسيطر عليه فى شبابه الاعتقاد بأنه لا توجد آلهة، ولم يستمر فى هذا الاعتقاد لآخر عمره. أمّا الفكرتان اللتان تستمران، ليس فى حالات كثيرة بل فى بعض الحالات فقط، أن الآلهة موجودة، وأنهم لا ينظرون إلى الأشياء البشرية، ولكن يمكن استعطافهم بسهولة بالقرابين والدعوات »(3) .

وقد عبر أفلاطون فى « القوانين » عن هذا الاعتقاد الجازم بوجود الآلهة، وطبّق استدلالاته الخاصة التى أثبت بها نظريته فى وجود المُثُل على اللاهوت، فأخرج لنا ـ على تعبير لودج Lodge ـ نتائج منطقية من مقدمات قدمها، وصحة هذه النتائج قائم بالضرورة على مبدأ الاتساق المفترض بين المقدمات والنتائج (4). فلو قبلنا المقدمة القائلة بأن « الإله هو الخير » سيشمل هذا بالضرورة أن الإله هو خالق العالم بما فيه من جمال وقيم وضيعة وأخرى سامية عظيمة، فالإله كزعيم ومرشد وصديق يشجع ويساعد كل الموجودات البشرية التى تحاول بإخلاص أن تماثل ذاتها كنموذج الطبيعة الإلهية، وتلك التى تشارك فى تحقيق الخطة الإلهية (5).

وإذا تساءلنا عن المبادئ الرئيسية التى زوّدت هذا اللاهوت ببنيته الأساسية وجدنا أفلاطون يقدم هذه المبادئ مبسطة فى « القوانين »، ويمكننا استخلاصها على النحو التالى:

المبدأ الأول : أن الآلهة موجودة: والآلهة تُفهم بوصفها المصدر المحدد للتصورات والأشياء الموجودة فى العالم، فالآلهة تحيى الشمس والنجوم، وهم يوجهون حركات الأجسام السماوية فى مدارها

(3) Plato, Laws, X, From Cornford, op. cit p. 219.
(4) Lodge (R.), The philosophy of Plato, p. 188.
(5) Ibid.

المنتظم، كما أنها مبادئ حية، فالآلهة هى التى تسميها « الأرواح » أو « الأنفس » الموجودة فى أجسام النجوم الفيزيقية، فحركات « روح » الإله السماوية المباشرة فى وفاق مع أفضل نموذج، حركة الكل ويترتّب على هذه الحركات نشأة الفصول على أرضنا، ونستطيع من خلالها قياس الزمن بالسنة والشهر واليوم(6).

المبدأ الثانى : أن الآلهة تعنى بشؤون البشر، ففى أحداث الفصول على الأرض توجه الآلهة وتتحكم فى الأحوال الفيزيقية لحياتنا. ولو توافق الوجود الإنسانى مع هذه النواميس فسينجح فى تحقيق السعادة البشرية، ولو أن الإنسان قصّر ولم يكترث بما تحويه هذه النواميس فإنهم سوف يواجهون بعقبات من قبيل ما ينظرون إليه على أنه عقاب طبيعى من الآلهة (7).

المبدأ الثالث: الآلهة غير قابلة للفساد، فالقوانين المقدسة المنظّمة للعالم تكون صورة من العدالة الكونية التى تعمل بتناسق صائب لا ينتهى ولا ينضب، فأنت لا تستطيع أن تجعل قانونًا ما يسير وفقًا لمصلحتك بأى حيلة كالرشوة مثلاً (من قبيل تقديم القرابين، بناء المعابد، صنع الهدايا الثمينة لهذا الإله أو ذاك) أو الخضوع والخشوع humiliating والتوسّلات entreaties والصلوات Prawers. فالسلوك الوحيد المعقول للوجود البشرى أن يعمل بموجب النواميس المقدسة ليجعلوا أرواحهم تتشبّه بالروح الإلهية Divine Soul، تتشبه بذلك المبدأ الذى يهب الحياة

(6) Lodge (R.), Op. Cit., p. 191.
وراجع Plato, Laws, X, (886 a. f, 89 le, 899d; Jowett's Trans, pp. 269-285.
(7) Lodge (R.), Op. Cit., p. 191.

لكل شىء، يحكم كل شىء، يقود كل شىء إلى الأفضل، وفى كلمة واحدة على الإنسان أن يحيا حياة من العدل وضبط النفس [8]، ليضمن عودة روحه إلى العالم الإلهى الذى جاءت منه [9]، فخلود الروح وبقاؤها بعد الموت لم يعد خرافة بعد أن أثبت أفلاطون بقاءها ببراهين مباشرة وفيها يذهب إلى القول بالقرابة بين النفس وبين الحقائق المعقولة [10]، وأعظم هذه الحقائق هى وجود الآلهة لأنها هى الأخرى غير قابلة للفساد، بل هى التى تهب النفس الخلود وعدم قابلية الفساد؟ إذ إن النفس جزء من طبيعة النفس البشرية.

المبدأ الرابع: الخطة الإلهية المقدسة، فالخطة الإلهية فى تنظيم كل شىء إلى الأفضل تعنى أن يوجد بالنسبة لكل شخص موجود فى العالم مكان معد، مكان مناسب لقدراته واهتمامه، فبعض الناس تناسبهم حياة الزراعة، والبعض الآخر تناسبهم حياة العمل الإدارى الحكومى [11]، ولو أن كل فرد يتعلّم أن يعرف نفسه ويكتشف قدراته واهتماماته ويعلم نفسه تبعًا لذلك فسيكون مؤهلاً أن يأخذ فى الحياة مكانًا مرموقًا ويشغل الدور اللائق به، ولو يفى كل إنسان بوظيفته فى المشروع الإلهى المقدس للأشياء، فستتحقق الخطة الإلهية، وستتقدم الحياة البشرية

(8) Lodge (R.), Op. Cit., p. 191-192.
وراجع Plato, Laws, (905-907), pp. 292-294.

(9) راجع براهين أفلاطون على خلود النفس وبالذات برهان التذكر، الترجمة العربية لـ« فيدون »، للدكتور زكى محمود، ص 28 وما بعدها.

(10) انظر: أوجست دييس، أفلاطون، ص 91.

(11) لعلّ نظرية أفلاطون فى تعريف العدالة بأنها بقاء كل مواطن فى المكان اللائق به فى « الجمهورية » جاء موافقًا لهذا الإيمان بالخطة الإلهية.

كثيرًا إلى السبيل الأفضل وكل فرد سيحقق كل السعادة التى يكون كفوًا لها (12).

وهذه المبادئ الأربعة التى آمن بها أفلاطون، تؤكد أنه مؤمن بوجود الآلهة وهذا الإيمان من شأنه فى نظره أن يجعل الشخص بعيدًا عن العصيان، لأنه لو قال نغير ما يثبت وجودهم سيكون خارجًا عن الدين الصحيح، ولقد عبّر أفلاطون عن ذلك حينما قال على لسان الأثينى:

« لا واحد ممن يعتقدون فى وجود الآلهة مثلما يعتقد فى وجود القانون يقرّ أبدًا باختياره بحجة خارجة عن الدين. أو يتفوّه بكلمة عصيان، ولو فعل ذلك يكون لأحد أسباب ثلاثة: أحدها ألاّ يكون معتقدًا فى وجود الآلهة كما قلت. أو ثانيًا، يعتقد أن الآلهة موجودة ولا تعبأ بشؤون البشر. أو ثالثًا، يعتقد بأن الآلهة ترضى بسهولة عمن تضرّع وتوسّل إليها بالتضحية والدعاء والصلاة لها »(13).

والمؤمن بوجود الآلهة، ذلك الإيمان العقلى الذى يؤيده يقين العقل واستدلالاته لابدّ له أن يقدم البراهين على ذلك، وهكذا فعل أفلاطون ضمنًا، فقد قدم من خلال مناقشات المتحاورين فى محاوراته المختلفة، تلك البراهين التى فاقت فى كثرتها ما قدمه الفلاسفة الآخرون كل على حدة ولذا فإننا لو نظرنا فى أى البراهين المشهورة على وجود اللّٰه التى قدمها الفلاسفة، طوال تاريخ الفلسفة لوجدنا أنها جميعًا قد ترجع إلى أفلاطون، ولعلّ أفضل دليل على أننا لا يجانبنا الصواب فى هذا القول أن ننظر فى ما قدمه أفلاطون من هذه البراهين.

*** أولاً : برهان وجود الإله كعلّة فاعلة :**

---

(12) Lodge (R.), Op./ Cit., P. 192.
وراجع Plato Laws, (903), p. 290.
(13) Plato, Laws, X, (885), p. 268.
وراجع Cornford (F.M.), Op. Cit., p. 213.

إن كل ما يوجد بعد أن لم يكن لابدّ لوجوده من علّة مؤثرة فيه، وهى لا تؤثر إلاّ إذا اشتملت على قوة التأثير، وفى هذا يقول أفلاطون: « إن كل ما ينشأ ضرورة بفعل علّة، لأن من المستحيل أن شيئـًا أيًّا كان ينشأ بدون علة »، ويقول: « إن كل ما ينتج (أى العلة) هو سابق بطبيعته على ما ينتج (أى المعلول) »، ويقول أيضًا: « وإذا، توجد قوة قادرة على فعل ما لم يكن سابقًا » [14]. ويقول كذلك « يجب أن نميز بين نوعين من العلل، النوع الضرورى والنوع الإلهى، كما وجب أن نستقصى النوع الإلهى فى الأمور كافة، لاقتناء حياة سعيدة بمقدار ما تستطيع طبيعتنا إلى ذلك سبيلاً. أمّا النوع الضرورى فيفرض البحث عنه بسبب الغاية المذكورة، مفكرين أننا بدون هذه العلل الضرورية والإلهية لا نقدر أن نفقه حتى ولا المطالب وحدها التى نجد فى السعى إليها، ولا أن ننال منها شيئـًا، ولا أن نحظى بها على طريقة أخرى ولو قليلاً وعلى أى وجه من الوجوه » [15].

ومعنى هذا كله أن نشوء المعلولات عن العلل، وهو ما نشاهده فى كل لحظة يبرهن على أن تلك العلل مشتملة على قوة فى إمكانها أن توجد ما لم يكن موجودًا، فإذا ثبتت هذه القوة الإيجابية، وجب أن يكون هناك كائن متصف بهذه القوى الموجودة لأن ما هو ثابت للمعلولات من قوى يجب أن يثبت للعلل بهيئة أكثر كمالاً [16]، وليس هذا الكائن سوى « الإله ».

ثانيًا : البرهان الكونى :

وهذا البرهان، أقدم البراهين وأبسطها وأقواها على الإقناع، وخلاصته أن الموجودات لابدّ لها من موجود منها يتوقف على غيره، ونرى غيره هذا يتوقف على موجود آخر دون أن نعرف ضرورة وجود لذاته، ولا يمكن أن يقال أن الموجودات كلها

(14) محمد غلاب، مشكلة الألوهية، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1947م، ص 37 – 38.

(15) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية، (69)، ص 321.

وانظر أيضًا ما قدمناه من نصوص أخرى فى الفصل السابق عن «نظرية الخلق».

(16) محمد غلاب، نفس المرجع السابق ص 38.

ناقصة، وأن الكمال يتحقق فى الكون كله، لأن هذا القول كالقول بأن مجموع النقص كمال، ومجموع المتناهيات شىء ليس له انتهاء، ومجموع القصور قدرة لا يعتريها القصور، فإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلابد لها من سبب يوجبها ولا يتوقف وجوده على سبب سواه، ويُسمى هذا البرهان فى أسلوب من أساليبه المتعددة ببرهان المحرك الذى لا يتحرك أو المحرك الذى أنشأ جميع الحركات الكونية على اختلاف معانيها (17)، ويفصل أفلاطون القول فى هذا البرهان إذ إنه مؤسس على ظاهرة مرئية، حركة السماء، فكل حركة تفترض وجود محرك وتفترض سلسلة الحركات بأجمعها محركًا أعلى. وهذا المحرك لا يتلقى حركته من شىء آخر وهو الذى يهب نفسه الحركة، ولما كان كائن واحد هو الذى يستطيع أن يحرك نفسه بنفسه وهو الحياة لنفسه، ومبدأ لتنفس نفسه، فهناك إذن نفس تتولى حركات السماء، وهى لا مادية، عاقلة، خيرة، وهى قدسية تشمل عنايتها كل شىء وتنتظم كل صغيرة وكبيرة فى العالم المادى وفى العالم الأخلاقى فى سبيل الخير العام (18).

وقد سبق أفلاطون أرسطو إلى البرهنة على وجود الإله بواسطة الحركة، وإن كان لا يصرّح فى هذا الاستدلال بأن المحرك هو الإله، بل هو يعبّر عنه فى الكتاب العاشر من « القوانين » بـ « نفس العالم » ولكن هذه النفس هى من فعل الإله، وموجز هذا الاستدلال كما قدّمه أفلاطون، أنه يوجد نوعان من الجواهر، النوع الأول هو الذى يستطيع أن يتحرك من نفسه ويحرّك غيره وذلك مثل النفس. والثانى هو الذى يستطيع أن يمرر حركته إلى غيره ولكنه لا يستطيع أن يتحرك من نفسه، وذلك مثل الجسم. إذن فالأول فى الكون هو الذى يحرك الثانى، وهذا الأول هو الذى يسميه أفلاطون بـ « نفس العالم » أو « روح العالم ». ولّما كان أفلاطون قد قرر آنفًا أن ما ثبت للمعلول من قوى يثبت للعلّة بهيئة أكمل، فقد ثبتت القدرة على التحريك لهذه العلّة الأولى (19).

---

(17) عبدالمنعم الحفنى، براهين وجود الله، القاهرة، الناشر مكتبة مدبولى الطبعة الأولى 1978م، ص 82.

(18) أوجست دييس، نفس المرجع السابق، ص 151.

(19) محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص 38 – 39.

ولعلّ من أوضح الفقرات التى أثبت فيها أفلاطون هذا البرهان فى « القوانين » فى الكتاب الثانى عشر، إذ يقول على لسان الأثينى :

الأثينى : هل نحن متأكدون أن هناك شيئين يقودان البشر إلى الاعتقاد فى الآلهة، كما أثبتنا من قبل؟

كلينياس: وما هما؟

الأثينى : أحدهما، ذلك الحوار حول النفس، الذى ذكرناه من قبل النفس هى المبدأ البكر والأكثر قداسة من كل الأشياء، وأن حركتها المولدة بهما الوجود الأبدى الدائم، والآخر، كان حوارًا حول نظام حركة الكواكب وكل الأشياء يحكمها العقل الذى نظم العالم. ولو أن الرجل بحث فى العالم بلا سطحية أو طيش، لم يجد هناك أحدًا ملحدًا بدرجة ما لم يجرب تأثيرًا مضادًا لذلك الذى يتخيله الكثيرون، ولأنهم يعتقدون أن هناك من يدبر هذه الحوادث بمساندة علم الفلك ومسايرة فنون البرهنة، يصبحون ملحدين لأن النظر إلى أقصى ما يستطيعون الرؤية يؤدى بهم إلى القول بأن حدوث الأشياء يتم بواسطة الضرورة، وليس بواسطة العاقل الكامل الخير » [20].

فالنفس كمبدأ ومصدر للحركة أساس جوهرى فى اللاهوت الأفلاطونى فى « القوانين »، كما كانت أساسًا للكون فى « طيماوس »[21]، وقد استدل أفلاطون من خلال حركتها الأولى على وجود محرِّك أول هو « الإله ».

ثالثـًا: برهان « الغائية » أو« النظام »:

وهذا البرهان الغائى فى أساسه نمط موسع من البرهان الكونى أو برهان

(20) Plato, Laws, XII, (966-967), p. 358.

(21) Duncan (Sir Patrick),. Immorality of the soul in the platonic Dialogues and Aristotle, An essay in Philosophy, Vol, IVII, 1942, P. 308.
وانظر كذلك Plato, Timaeus, English Trans, by Cornford, (34 a-b), p. 58.

الخلق إذ يتخذ هذا البرهان من المخلوقات دليلاً على وجود الخالق، ويزيد على ذلك أن هذه المخلوقات تدل على قصد فى تكوينها وحكمة فى تسييرها وتدبيرها، فالكواكب فى السماء تجرى على نظام، وتدور بحساب، وتسكن بحساب، وعناصر المادة تتألف وتفترق، وتصلح فى ائتلافها وافتراقها لنشوء الحياة ودوام الأحياء، وأعضاء الأجسام الحية تتكفل بأداء وظائفها المختلفة التى تتحقق فيها الحياة بمجموعها. وتكملة عضو منها لعضو، ووظيفة لوظيفة. ومن عرف التركيب المحكم الذى يلزمك لأداء وظيفة البصر فى العين مثلاً ـ تعذّر عليه أن يعزو ذلك كله إلى مجرد المصادفة والاتفاق. ويقال فى كل حاسة من الحواس ما يقال فى العين أو العيون التى تتعدد بتعدد الأحياء [22].

ولقد كان لهذا البرهان حظ وافر لدى أفلاطون، إذ أنه كان دائم الحديث فيه، ويتلخص هذا البرهان لديه فى إثبات غاية مراد الإله لكل فعل من أفعال الطبيعة عظيمًا كان أو حقيرًا، فحكمة الإله لديه لا نهائية، تظهر واضحة فى خلقه المتقن الصنع، البديع الإحكام، فقد شاء أن يضع عنصرى الهواء والماء بين عنصرى التراب والنار لكى يكون جسم الكون مفعمًا بالجمال والاتساق، وقد صنع العالم على هيئة دائرة لأن هذا الشكل هو أجمل الأشكال الهندسية، وخلق لنا البصر لنلاحظ بواسطته جمال السماء، ومنحنا السمع لنصغى به إلى أصوات الطبيعة الهاتفة بمعنى الانسجام [23]. فمن ذا الذى يرى ويسمع هذا الانسجام الموجود فى الطبيعة، والقوانين والتنظيمات فيها ولا يكون قادرًا على إعطاء سبب لذلك [24]!!

وقد جعل الإله رؤوسنا مستديرة لتشبيه الكرة الكونية العامة، التى هى أجمل الأشكال، لأن الرأس هى أشرف ما فى الجسم الإنسانى، بل هى فيه بيت القصيد،

---

(22) عبدالمنعم الحفنى، نفس المرجع السابق، ص 100.

(23) محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص 39.

(24) Plato, Laws, XII, (968), p. 359.

أمّا بقية الأجزاء فى الجسم فأكبر وظائفها أنها تحمل الرأس كما تحمل العربة الإنسان [25]. وعلى الجملة فإن العالم آية فنية غاية فى الجمال ولا يمكن أن يكون النظام البادى فيما بين الأشياء بالإجمال، وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل، نتيجة علل اتفاقية، ولكنه صنع عقل كامل توخّى الخير ورتّب كل شىء عن قصد[26]. ونجد دلائل أفلاطون على ذلك فى كثير من المواضع فى محاوراته المختلفة، فهو يقول فى « طيماوس »:

« فلنقل لأية علة أنشأ المنشئ الصيرورة وهذا الكل برمته، لقد كان صالحاً، والصالح لا يداخله حسد ما بشأن أى شىء، ولما خلا الحسد، أراد أن تحدث جميع الأشياء وهى تدانيه أعظم مداناة، وقد يقبل المرء أتم القبول من أناس حكماء، إن هذا مبدأ الصيرورة ومبدأ العالم الأسمى. ويصيب كل الإصابة فى قبوله، لأن الإله لمّا أراد أن تكون جميع الأشياء جيدة وأن لا يكون شىء منها خبيثًا، تناول بعد هذا التصميم كل ما كان مرئيًا غير هادئ، لا بل مضطربًا ومصطخبًا مشوشًا، ونقله من الفوضى إلى النظام معتقدًا أن حالة النظام أفضل على كل وجه من حالة الفوضى ولم يكن حلالاً ولا يحل الآن لأفضل الكائنات أن يصنع شيئًا ما لم يكن أبهى الأشياء.

ففكر إذن، وبعد التفكير وجد أنه لا يمكن أن يصدر عن الأشياء المرئية بالطبع كون متكامل بلا فهم يفضل كونًا متكاملاً ذا عقل وفهم وأنه يستحيل أن يؤتى أحد العقل دون نفس. وبناءً على هذا التفكير جعل العقل فى النفس والنفس فى الجسد وهندس الكل ليكون بالطبع أبهى الأشياء وينجز هو خير الأعمال، فعلى هذا النحو يجب القول طبقًا لبرهان محتمل بأن هذا العالم فى الحقيقة كائن حى ذو نفس وعقل وأنه حدث وصار بعناية الإله »[27].

---

(25) محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص 40.

(26) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 81.

(27) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية، (29 e , 30 a-b)، ص 211 - 212.

وفى « فيليبوس » نجد سقراط لا يرضى بموافقة محاوره ابروترخس ببساطة على برهان القدماء بل يناقش ويبرهن هو على ذلك فيقول لنا: إن الأجسام الحية تتألف من عناصر، هى التراب والماء والهواء والنار، ونحن نلقى هذه العناصر نفسها فى تركيب العالم، والحال أن هذه العناصر فى الأجسام الحية، فى جسدنا مثلاً، لا توجد إلاّ على حال بائسة مشوبة فى حين أنها تتوافر فى العالم وتبلغ من الكمية والنوعية درجات أسمى بكثير، فهى إذن لدينا عاريات ورهائن. وجسم العالم هو مغذى أجسامنا وعائلها. غير أن جسم واحد منا ذو روح، ومن أين يستمدها، ما لم يكن جسم العالم ذا روح، حاويا عقلاً يفوق نفسه قدرة وجمالاً، ولابد فى الواقع من أن يوجد فى العالم، كما يوجد فينا ليس فقط قسط واسع من اللامحدودية يحصرها الحد، بل سبب أيضًا يسيطر على الاثنين معًا. وهذا السبب الكلى « منظم السنين والفصول والشهور» يستحق أن يدعى حكمة وعقلاً، والحال أن الحكمة والعقل لا يحلان إلا فى الروح وعلى هذا النحو يثبت أفلاطون استدلاله على اعتقاد الحكماء بملك العقل ملكًا كليًا، ويحل المملكة التى طرحوها [28].

وبعد أن أكّد أفلاطون هذه الاستدلالات فى « القوانين » يعود كلينياس ليتساءل فى المحاورة قائلاً:

> « **هل يوجد أية صعوبة فى البرهنة على وجود الآلهة ؟ » ويرد: إن الأرض والشمس والنجوم والعالم والنظام الملائم للفصول وتقسيمها إلى شهور وسنين، كل هذه براهين مؤسسة على وجود الآلهة** [29].

فنظام العالم على هذا النحو الهندسى العظيم، لا يمكن أن يكون إلاّ من قبل مهندس أعظم هو « الإله ».

---

(28) انظر: تقديم أوجست دييس

وراجع كذلك: الفقرات (28 a.b.c.d.e)، ص 209 – 212.

(29) Plato, Laws, X, (886), P. 269.

رابعًا : برهان « الإجماع »:

وهذا البرهان يسمى أحيانا بالبرهان الطبيعى، إذ إنه مأخوذ من فطرة الناس، وإيمانهم العام الذى لا يتزعزع بوجود قوة عظمى تسيطر على هذا الكون، وتسييره طبقا لما تريد، وكيفما تشاء. وقد أخذ الفلاسفة من هذا الإجماع لدى الناس برهانـًا من البراهين التى تؤكد وجود الإله، الذى لولا وجوده الفعلى لما آمن به هؤلاء الناس، هذا الإيمان الفطرى. وقد قال أفلاطون بهذا البرهان فى الكتاب العاشر من "القوانين" حينما قال بأن واقعة اعتقاد كل الهلينيين والبرابرة فى وجود الآلهة من البراهين المؤكدة على وجودهم بالفعل (30).

خامسًا : برهان « نظرية المُثـُل » :

وثمة برهان آخر لدى أفلاطون لا نجده لدى غيره من الفلاسفة، إذ أنه مرتبط بجزء هام من أجزاء فلسفته وهو نظرية المُثـُل، فقد رأينا أفلاطون يصنع المُثـُل لأنه وجد المحسوسات تتفاوت فى صفاتها، فدلّه هذا التفاوت على أن الصفات ليست لها بالذات ولكنها حاصلة فى كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات، وخصّ بالذكر مثال الجمال فى « المأدبة » ومثال الخير فى « الجمهورية » فقال عن الأول: « إنه علة الجمال المتفرّق فى الأشياء، والمقصد الأسمى للإرادة فى نزوعها إلى المطلق والغاية القصوى للعقل فى جدله، لا يوصف أى لا يضاف إليه أى محمول لأنه غير مشارك فى شىء ولكنه هو هو » (31). وقال عن الثانى: « فى أقصى حدود العالم يقوم مثال الخير، هذا المثال الذى لا يدرك إلا بصعوبة ولكننا لا ندركه إلا ونوقن أنه علة كل ما هو جميل وخير فهو الذى ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم ويمنح النفس قوة الإدراك، فهو مبدأ العلم والحق، يفوقها جمالاً

(30) وانظر أيضًا: أوجست دييس، أفلاطون، ص 151.

(31) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، 81.

وراجع: حديث ديوثيما فى محاورة « المأدبة »، الترجمة العربية، ص 68 – 70.

مهما يكن لها من جمال. هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف والغاية من الجدل تعقله، وإن جماله ليعجز كل بيان، لا يوصف إلاّ سلبًا ولا يعين إيجابًا. ويستحيل أن يكون العالم المصنوع خيرًا محضًا فيشابه نموذجه الدائم فهو إذن ناقص ولكنه أحسن عالم ممكن. وعناية الإله تشمل الكليات والجزئيات أيضًا بالقدر الذى يتفق مع الكليات ونحن نرى الطبيب يراعى الكل قبل الجزء، والفنان يدبر أفعاله على حال الصانع الأكبر»[32].

ويقول أفلاطون فى « طيماوس » مشيرًا إلى هذا البرهان:

« ومن جديد لابدّ أن يبحث أيضًا بشأن العالم هذا الأمر التالى: مهندس العالم قد صنع العالم يا ترى بالنظر إلى أى من المثالين، أبالنظر إلى المثال الثابت غير المتحول، أم بالنظر إلى المحدث؟

فإن كان هذا العامل جميلاً ومبدأه صالحًا، فجلى أنه كان ينظر فى صنعه إلى المثال الأزلى، وإن كان أمر لا يحل لأحد النطق به. فقد كان ينظر إلى المثال المحدث. ولكنه واضح لكل عاقل أنه كان ينظر إلى المثال الأزلى، لأن العالم من أبهى الصائرات ومبدعه خير العلل وإذا أحدث على هذا النحو فهو يدرك بالعقل والفهم وقد أبدع طبقًا للمثال الثابت، ولمّا كانت هذه الأمور على هذا النحو فالضرورة الحتمية تقضى إذن بأن يكون هذا العالم صورة عالم ما. وأعظم كل شىء أن يبتدئ المرء بدءًا طبيعيًا، فلابدّ إذن أن نميز بشأن الصورة ومثالها التمييز التالى: وهو أن المقالات والبراهين تمت بصلة القرابة إلى الأمور التى تفسرها وتبرهن هى عنها. فالثابت إذن والراسخ والواضح بعد (إدراك) العقل له، تلزمه براهين ثابتة لا تتحول ويليق قدر الإمكان أن تقوم هذه البراهين على أقوال لا تدحض ولا تقهر أو

(32) يوسف كرم، نفس المرجع، ص 82.

وراجع كذلك: أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، الكتاب السادس (509–510–511)، ص 426 – 428.

تتزعزع وأن لا ينقصها شىء من القوة والمتانة »[33].

ويستمر أفلاطون فى بيان برهانه مؤكدًا أن منشئ العالم أو صانعه قد أنشأه محاولاً أن يكون شبيهًا بذلك المثال الثابت الكامل، وذلك المثال هو الكائن الذى لا يشوبه نقص فى حين أن جميع الكائنات الأخرى ناقصة بالنظر إليه، إذ يقول:

« وإذا ثبت لنا هذا، علينا أن نقول ما يعقب مباشرة هذه الأمور.

على شبه أى من الأحياء أنشأ العالم منشؤه؟

لن نحط من قدر العالم ونشبهه بأحد الأشياء التى جعلت طبعًا من نوع الجزئيات لأن لا شىء يشبه الناقص ويمكن أن يكون جميلاً بل فلنفرض أنه يشبه غاية الشبه ذاك الكائن الذى تتكون أجزاؤه من سائر الأحياء الآخرين كأفراد وأجناس لأن ذاك الكائن يشمل فى ذاته جميع الكائنات العقلية كما ينطوى هذا العالم علينا وعلى كل الحيوانات الأخرى المنظورة. لأن الإله إذا شاء أن يشبه هذا العالم أعظم الشبه أبهى الكائنات العقلية وأكملها فى كل شىء، جعله حيًّا واحدًا منظورًا، حاويًا فى ذاته كل الأحياء المجانسين له بطبيعتهم» [34].

فالعالم المرئى إذن لدى أفلاطون عالم حى، وقد صنع بواسطة الصانع شبيهًا بالنموذج الخالد الذى هو المثال الحى الخالق بين المثل [35]. ولعل ذلك المثال الذى يحاول أفلاطون فى « طيماوس » بواسطة نظريته فى المثل، أن يبرهن على وجوده، هو مثال الخير الذى قد يكون أسمى تصور للإله وصل إليه أفلاطون.

ولم يكتف أفلاطون بتلك البراهين التى قدمناها من نصوصه ليثبت بها وجود

---

(33) أفلاطون، طيماوس، الترجمة العربية (29 a-b-c)، ص 209.

(34) أفلاطون، طيماوس، (30 a-b 31, d)، ص 213 - 214.

وقارن هذا بالترجمة الإنجليزية لكورنفورد

Plato, Timaeus, (30 c-d), p. 40.

(35) Cornford (F.M.), Plato's Cosmology, P. 39.

الإله، بل إنه بعد أن حاول الإثبات العقلى لوجود الإله، أراد أن يجعل الإيمان به فريضة على كل مواطن فى الدولة، فسن قانونـًا من القوانين لتحمى به الدولة الإيمان من التشويه، والمواطنين من الملحدين، ونص هذا القانون على أن إنكار وجود الإله جريمة فى الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء لأن هذا الإنكار يؤدى مباشرة إلى سوء السيرة وفسادها والإخلال بالنظام الاجتماعى (36).

(36) انظر: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 83.
وانظر كذلك: جورج سباين، تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول، الترجمة العربية، ص 106.

الفصل الثالث

صفات الإلـه الأفلاطونى

يدعى الإله فى اللغة اليونانية Theos أو زيوس كما شاع فى اللغات الأوروبية، وقد فسّر أفلاطون تلك الكلمة بما يدل على إدراكه لفكرة اللّٰه فى أصلها الأصيل، إذ يزعم أنها مأخوذة من Theo بمعنى « أنا أجرى أو أتحرك » فى اللغة اليونانية، فالمادة بحاجة إلى من يحركها ويعطيها الحياة وليست بحاجة إلى من يخلقها فى نظر أفلاطون، وهى من ثم بحاجة إلى إله فالإله هو محرِّك المادة ومخرجها إلى هذا النظام الذى نراه فى السماء والأرض [1].

وإذا تساءلنا عن ماهية هذا الإله عنده، لوجدنا أنفسنا أمام مشكلة معقدة منذ أن شرع فى الحديث عنها، وهو يعطينا تطبيقات مختلفة وأسماء مختلفة لهذا الإله. فكثير من الأشياء إلهية لديه ويدعوها آلهة، فالصانع إله، فهو قد خلق العالم كما ورد فى « طيماوس » [2]، وكذلك النجوم والأفلاك [3]، وآلهة الديانة الشعبية المألوفة [4]، والعديد من الأرواح الخيّرة فى القوانين (الكتاب العاشر) موصوفة بالألوهية، وكثيرًا من المُثُل تدعى آلهة لديه بالفعل [5].

وقد أدّت هذه الأسماء المختلفة للإله لدى أفلاطون إلى صعوبة تحديد ماذا يقصد بالتحديد من كلمة Théos، مما أدى بالتالى إلى اختلاف شرّاحه على ذلك. فقد قيل من ناحية: إن إرسال الكلام على الصانع قصة رمزية يجيز القول بأن

(1) عباس محمود العقاد، نفس المرجع السابق، ص 35.

(2) Plato, Timaeus, (34b - 92 c).

(3) Timaeus, 40 d.

(4) Timaeus, 40 e.

(5) Hackforth (R.), Plato’s Theism, An essay in “Studies in Plato’s Metaphysics”, p. 439.

الصانع ليس شخصًا قائمًا بذاته ولكنه يمثل ما للمثل من قدرة وعليّة فى المادة. والرد على هذا التأويل أن نفس البرهان وارد فى « القوانين »، وهى ليست قصة وقيل من ناحية أخرى إن كل شىء عند أفلاطون إله أو إلهى: المُثُل ومثال الخير ومثال الجمال والصانع والنموذج الحى بالذات والنفس الكونية والجزء الناطق من النفس الإنسانية وآلهة الكواكب وآلهة الأولمب والجن (وهم وسط وواسطة بين الآلهة والبشر متصفون بالحكمة والخير) فأين الإله بين هؤلاء؟ وكيف نوحّد بين الصانع ومثال الخير ومثال الجمال ولم يقرب أفلاطون بينهم بل تركهم متفرقين؟

مفتاح الإجابة ـ كما يقرر يوسف كرم ـ اشتراك لفظ الإله فى لغة أفلاطون، فهو يقصد « مبدأ التدبير» متمايزًا من المادة كل التمايز فحينما وجد التدبير والنظام وجد العقل ووجدت الألوهية أي الروحية، ولكن متفاوتة بتفاوت الموجود، فالنفس الكلية وآلهة الكواكب (وأفلاطون لا يذكر آلهة الميثولو جيا إلا تسامحًا وبشىء من التهكم ظاهر) مدينون للصانع بوجودهم وخلودهم فهم آلهة باشتراك الاسم فقط. أما الصانع والجمال والخير والنموذج فتوحيدهم لا يكلّف كبير عناء فهم من جهة موضوعون على قدم المساواة، كل فى قمة نوع أو مقولة الصانع الفاعل الأول، والخير غاية العقل القصوى، والجمال المطمح الأسمى للإرادة، والنموذج أول المثل وحاويها جميعًا وهم من جهة أخرى موضعون بعضهم ببعض. الصانع خير ومثال الخير مصدر المثل والنموذج محلها وكلهم أجمل الموجودات. فالإله الصانع من حيث هو علة نموذجية تحتذى وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائية تحب وتطلب. صفات الواحد ميزها أفلاطون بحسب المناسبات، وكان همه موجها لوضع المذهب ضد الطبيعيين والسفسطائيين، ولم يكن لمسألة التوحيد فى أيامه مثل ما صار لها من الأهمية فيما بعد، فلما أحل الأعداد محل المثل فى دروسه الأخيرة عبر عن الإله بالواحد "الواحد بالذات"[(6)] ويشارك يوسف كرم فى هذا الرأى كل من جومبرتز وجويت، فجويت يرى أن الإله فى "طيماوس" ليس مختلفا حقيقة عن

(6) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 87 – 88.

مثال الخير فهما وجهان لنفس الشىء يختلفان فقط كاختلاف الشخص عن اللاشخصى، أو كاختلاف الذكورة عن الأنوثة فوجود الأول فى تعبير ولغة الأساطير والآخر فلسفى(7).

إلاّ أننا نجد من المفسرين من رفض هذه الهوية بين الصانع ومثال الخير ـ مثل أرنست كاسيرر ـ الذى قال: إنه بعد تحليل وثيق لنصوص أفلاطون وأفكاره، سنتبين استحالة مثل هذه الهوية. ففكرة الخير وفكرة الصانع ليستا على نفس المستوى من الناحية المنطقية أو الميتافيزيقية على السواء، فإن فكرة الصانع فكرة أسطورية بينما تُعد فكرة الخير من المعانى الديالكتيكية. وتتبع الفكرة الأولى عالم « الظنون المحتملة » أمّا الفكرة الثانية فتتبع عالم الحقيقة، ويوصف الصانع بأنه فاعل شخص أو صانع، أمّا فكرة الخير فلا يمكن تصورها على هذا الوجه، فإن لها معنى موضوعيًّا وحقيقة موضوعية مثل كل الأفكار الأخرى. إنها تمثل نموذجًا أو النمط الذى اتبعه الصانع الإلهى عندما قام بتشكيل عمله. فلقد صنع العالم بعد تأمله لفكرة الخير، وكان يتوق إلى جعل عمله يبدو قريبًا بقدر الإمكان من كمال النمط الأبدى. والصانع الأفلاطونى خير ولكنه لا يُعد بأى حال « الخير »، إنه ليس « الخير » ذاته ولكنه مجرد فاعل منفذ لغايته. ويعنى هذا فى المذهب الأفلاطونى اختلافًا أساسيًّا عبّرت عنه بوضوح محاورة « طيماوس » ذاتها حيث يقول أفلاطون فيها:

> **« لو كان العالم حسنًا بحق، وكان الصانع خيرًا لأثبت ذلك وجوب تطلعه إلى ما هو أبدى، ولو صحّ ما لا يمكن قوله دون كفر، إن هذا سيدل على رجوعه إلى نمط مخلوق. من هذا سيرى الجميع ضرورة تطلّع هذا الصانع إلى الأبدى لأن العالم هو أحسن المخلوقات، كما أنه أفضل العلل ».**

ولا يمكن وصف فكرة الخير بأنها مثل هذه العلّة. إنها علة غائية أو صورية ولكنها ليست علة فاعلة. فهى تتبع عالم الوجود لا عالم الصيرورة وهناك فاصل حاد وهوّة حقة تفصل بين هذين العالمين. ولا يمكننا الانتقال من أحدهما إلى الآخر،

(7) Jowett (B.) : Introduction to “The Dia – Logves of Plato, Vol. II, P. 84.

ويجوز فى الحق وصف فكرة الخير بأنها « سبب » كل الأشياء، بل ويتحتم ذلك. ولكن هذا السبب ليس إرادة شخصية أو فردية. فإن نسبة « شخصية » إلى أية فكرة دليل على التناقض اللفظى لأن الفكرة معنى كلى وليس معنى فرديًا [8].

وإذا كان الصانع كما أشار البعض أقل مرتبة من الخير لأن مثال الخير هو واهب الصور وأعلى المُثُل التى يتمثلها الصانع [9]، فإن البعض منهم قد رفضوا التوحيد بين الخير والإله لدى أفلاطون. فالإجابة على السؤال هل توجد هوية بين الخير والإله لدى أفلاطون ليست سهلة ـ كما يرى بيرنت ـ فإذا كانت الإجابة عليه بوجود تلك الهوية لدى المؤلهين الناكرين للوحى المحدثين فإن أفلاطون ـ كما يضيف بيرنت ـ قد أكد عدم وجود هذه الهوية، فالخير عنده ليس روحًا ولكنه مثال. وهذا يوضح كيف تجنّب أفلاطون وحدة الوجود التى كان ينظر إليها على أنها مكافئة للإلحاد [10].

ويشاركه هذا الرأى روس الذى يقول: إن كثيرًا من المفسرين قد أقروا بهذه الهوية [11] فى نظام أفلاطون، ولكن هذا الرأى ليس مؤكدًا، وسيكون الأصدق لو قلنا شيئين: أولاً: إنه بالنسبة لأفلاطون، بينما أى مثال، ومن ذلك مثال الخير دائمًا لهم طبيعة كلية نجده عندما يتحدث عن الإله يعنى وجودًا له طبيعة خاصة ليست فاضلة فقط بل ذات وجود أسمى قدرًا وأرفع خيرية ويبدو هذا واضحًا فى « فيدون » عندما يتحدث سقراط معللاً قدراته العقلية، والسبب الحق الإلهى (العقل الإلهى) المميز تمييزًا واضحًا عن الخير الذى يمثل حكومته فى العالم.

وأيضًا فى الجزء الأول من « الجمهورية » حيث يؤكد أن مواطن الدولة المثالية لابدّ أن يتعلم أن الإله هو الخير (379b) فهو يعنى بوضوح أنهم يتعلمون أنه

---

(8) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورية، ص 127-128.

(9) جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدى محمود، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، 1967، ص 470 - 471.

وراجع ما قلناه عن « الصانع » و« مثال الخير » فى الباب السابق فى الفصلين الثانى والثالث.

(10) Burnet (J), Greek Philosophy, Reprinted 1964, P. 274.

(11) انظر: أحمد فؤاد الأهوانى، أفلاطون، ص 80.

ليست الفضيلة هى الخيّرة، لكن مدبّر الكون هو الخير. ولكنه ثانيًا: فى الجزء الميتافيزيقى « للجمهورية » يورد استعمالاً قليلاً جدًا لتصور الإله فهذا لا يكون حتى تأتى محاورة « السفسطائى » فنجد أفلاطون ما زال يؤكد أن الحقيقة الكاملة لا تخص فقط المُثُل الثابتة التى لا تتغير بل أيضًا تلك التى تحيا وتعتقد، ولا حتى عندما نأتى إلى « طيماوس » الذى نجده يعرض فيها بوضوح لوظائف الصانع وعلاقته بالمثل. ولا حتى فى « القوانين » التى نجد فيها أن المُثُل تبعد عن الفحص، والإله يأخذ المكانة الرئيسية فى فكر أفلاطون.

وينتهى روس من تحليله هذا إلى أن وجهة النظر القائلة أن مثال الخير فى فكر أفلاطون مساوٍ للإله أو ذات هوية مع الإله، واسعة إلى حد كبير، وبُنيت على فقرة فى « السفسطائى »، وفيها نسب أفلاطون الحركة، الحياة، النفس، الإدراك إلى المُثُل ولكن هذا سيتضح فى آخر الأمر أنه سوء فهم تام على الرغم من أنه طبيعى جدًا لهذه الفقرة التى تنتهى بتأكيد أن الحقيقة تشمل كلاً من الذى لا يتغير (المثل) وأيضًا الأنفس الإلهية والإنسانية [12].

ويعلق تيلور على رأى روس قائلاً: إنه لا تجد صعوبة فى افتراض أن الإله رمز خيالى « للخير » فى التأليه الأفلاطونى، فبواسطة الإله أصبحت مشاركة الخلق فى الخير ممكنة فالإله لا يكون مرادفًا للخير. وبالمثل يبدو من المستحيل أن تفترض أن الإله ببساطة يكون مخلوقًا مشاركًا فى الخير. ويقرر تيلور أنه لا يستطيع فقط إلاّ أن يفترض أن هناك صراعًا لا يمكن حله بين الميتافيزيقا الأفلاطونية والدين الأفلاطونى وفى الحقيقة إن التسوية بين الاثنين كانت هى المشكلة الأساسية لدى أفلوطين وورثيه من الأفلاطونيين المحدثين [13].

ويظل هذا الصراع مستمرًا حتى فى خطابات أفلاطون، ففى الخطاب الثانى يقول: إنه من الخطأ أن تفترض أن أيًّا من المحمولات التى نعرفها يمكن

(12) Ross (Sir David), Plato's Theory of Ideas, pp. 43-44.
(13) Taylor (A.E.), Op. Cit., p. 232.

تطبيقها على ملك العالم King of The universe. وفى خطابه السادس يسأل أصدقاءه ليقسموا يمين الولاء باسم الإله الذى هو قبطان Captain كل الأشياء الحاضرة والآتية وهو الأب لهذا القبطان وعلّته [14]، فهل الإله هنا هو القبطان أم هو الأب، وما علاقة كل منهما بالصانع؟.

يجيب كوبلستون Copleston بأنه لو كان القبطان هو الصانع، فالأب لن يكون هو الصانع، ولكن لابدّ أن يكون هو الواحد The One. ولعلّ هذا هو ما حدث بأفلوطين بعد ذلك أن يوحِّد بين الأب والواحد أو « الخير » [15].

والحق أن هذه المشكلة، التى رأينا كيف أثارها أفلاطون على لسان شرّاحه مشكلة الاسم الأكثر أفضلية لديه لمن يسمى إلهًا، لا يجب أن توقفنا حائرين. لأنها لا يجب أن تشغلنا أكثر مما شغلت أفلاطون، فهو لم يكن مهتمًا بتحديد من هو الإله الحقيقى، هل مثال «الخير» أم «الصانع» أم «الأب» أم «الواحد» أم « القبطان »، فكل هذه مسميات قد نوحِّدها معًا ونجعل بين بعضها والبعض هوية ونرفع بعضها مراتب فوق البعض. ولكنها فى النهاية تمثل لدى أفلاطون مراتب من الألوهية. فما يهم أفلاطون، كما أشرنا من قبل، أن يثبت للجميع من الطبيعيين والماديين ضرورة الإيمان بوجود الآلهة على صورة مجردة ومعقولة، لا على صورتها البشرية الفاسدة التى صوّرها بها شعراء اليونان القدامى، وعلى رأسهم هوميروس وهزيود وأن يثبت فى أذهان مواطنيه الإيمان بعناية الآلهة بشؤونهم ويرد على المشككين فى ذلك. ولقد أفصح عن هذا التشكيك على لسان أديمانتوس فى « الجمهورية » حينما يقول محاولاً تبرير الظلم الإنسانى:

« ولكن ألا يجوز أن الآلهة غير موجودة؟ وإذا كانت موجودة ألا يجوز أنها لا تعبأ بشؤون البشر؟ وفى كلتا الحالتين لا يكون هناك داعٍ للحرص على إخفاء أفعالنا عنها وحتى لو كانت هناك آلهة، وكانت تهتم بشؤوننا فإن كل ما

(14) Copleston, Op. Cit., p. 203.
(15) Copleston, Op. Cit., p. 204.

نعلمه عنها مستمد من الأقوال المأثورة وأساطير الشعراء التى لا تروى نسب الآلهة وهؤلاء أنفسهم هم الذين يؤكدون لنا أن من الممكن التأثير فى الآلهة وتحويلهم عن مقاصدهم « بالضحايا » والابتهالات الحارة والقرابين. وعلى ذلك فإمّا أن نقبل القولين معًا وإمّا ألا نقبل أحدهما. فإن قبلنا كلامهم كان الأجدر بنا أن نكون ظالمين، فسنحتفظ بتلك المغانم، ونخدم الآلهة بصلواتنا، على الرغم مما ارتكبناه من الآثام. وبهذا نفلت من العقاب. ولكنك قد تقول: إن هناك عالمًا آخر نعاقب فيه نحن أو أبنائنا على ما ارتكبناه من ظلم. هذا هو ما يخطر بالذهن، ولكن هناك أسرارًا وآلهة للتكفير لها قدرة هائلة. ذلك هو ما تؤكّده أكبر المجتمعات وما تجزم به شهادة أبناء الآلهة، وهم شعراء تلك المجتمعات الذين ينطقون بلسان الوحى الإلهى فعلى أى أساس إذن نؤثر العدالة على الظلم الشديد، ما دمنا إذا جمعنا بين الظلم وبين مراعاة المظاهر الخادعة، نستطيع أن ننال ما نتمنى من الآلهة والناس، خلال حياتنا وبعد مماتنا، كما يعتقد عامة الناس ويؤكد لنا أعظم الثقات؟ »[16].

وعلى الرغم من أن أفلاطون لم يورد إجابة واضحة بشأن هذه التساؤلات فى « الجمهورية » مع أنه قدم فيها تعريفة للعدالة الذى أوضح فيه أن هناك مثالاً للعدالة يجب أن نرقى للوصول إليه وتمثّله، على الرغم من هذا فإنه قد قدّم فى « القوانين » إجابة منظمة تبين أركان عقيدته حول الآلهة وصفاتها. ولعلّ باركر قد أصاب حينما قرر أن العقيدة الدينية التى يضمنها أفلاطون « القوانين » هى عقيدة ديانة طبيعية مبدأها الأساسى وجود « عقل إلهى » يتحكم فى الكون وهو مبدأ يمكن إثباته من دراسة السموات [17]. ويدعو أفلاطون لهذا المبدأ بحماس الأنبياء العبرانيين، بل وبلغتهم ذاتها فى بعض الأوقات. وأول أركان هذه العقيدة هو وجود الإله، والثانى هو العناية الإلهية التى تشمل الكون كله [18]، أمّا الركن الأخير فهو

---

(16) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (366)، ص 229.

(17) انظر براهين أفلاطون على وجود الإله فى الفصل السابق.

(18) أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الثانى، الترجمة العربية، ص 334 – 335. وراجع ما كتبناه عن هذا فى الفصل السابق.

عدالة الإله التى لا تحيد ولا تميل، ومراعاته الثابتة للقانون الذى يسير عليه [19].

ويثبت أفلاطون هذه الأركان على لسان الأثينى فى القوانين حينما يقول:

« **سوف لا تكون هناك صعوبة فى أن نثبت له أن الآلهة تعتنى بالصغير كما تعتنى بالكبير لأنه كان حاضرًا وسمع ما قيل من أن الآلهة خيّرة تمامًا وأنها تعتنى بكل الأشياء** » [20].

ويبدأ فى مناقشة هذه الخيرية للآلهة وعنايتها بشؤون الكون والبشر ردًّا على أولئك الخصوم:

« الأثينى : والآن، دعنا نختبر أولئك الخصوم الذين يعترفون اعترافًا مشابهًا بوجود الآلهة ولكن مع الاختلاف، الواحد يقول بأن الآلهة يمكنها الظهور. والآخر يقول: إنها لا تهتم بالأحداث الصغيرة، يوجد ثلاثة منا واثنان منهم ونحن سنقول لهم فى البداية: أنتم تسلِّمون بأن الآلهة تسمع وترى وتعرف كل الأشياء ولا يمكن لشىء واحد الإفلات منها طالما أنه يحدث فى الحس أو فى إطار المعرفة: أتسلِّم بهذا؟

كلينياس : نعم.

الأثينى : وتسلِّم أيضًا بأنها تملك كل القوة التى تجعلها تفنى وتخلد!!

كلينياس: وهم طبعًا سوف يسلِّمون بهذا أيضًا.

الأثينى : وبالتأكيد، نحن الثلاثة. وهما الاثنان، الخمسة ككل، نسلِّم بأنها خيّرة وكاملة.

كلينياس: بالتأكيد »[21].

(19) نفسه، ص 335 - 336.

(20) Plato, Laws, X, (90), P. 286.

(21) Plato, Laws, (901), P. 288.

ويختتم أفلاطون هذا النقاش على لسان الأثينى قائلاً :

« الأثينى : وبعد، هل هذه المزاعم الثلاثة: أن الآلهة موجودة، تعنى بشؤون البشر وأنها لا تقتنع أبدًا بفعل الظلم، أصبحت مثبتة بمقدار كافٍ؟ أتستطيع القول أنها كائنة فعلاً؟

كلينياس: لك موافقتنا التامة على حديثك » (22).

ولقد اتفق الرواقيون مع أفلاطون وأرسطو على أن فكر الإله يرعى الكون ويهيمن على نظام العالم، ويدير الأشياء جميعًا على مقتضى قواعد الكمال ويجعل من الكون تحفة فنية رائعة الجمال، ويسهر على بقائها وصونها سهرًا موصولاً. وإذن فالقدر من هذه الناحية يمكن أن يُطلق عليه اسم « التدبير » الذى وضع الأمور فى نصابها، ولم يترك « للمصادفة » منفذًا تنساب منه، أو اسم « العناية » الحاضرة فى العالم كله التى رتبت الأمور على أحسن ما يمكن أن تكون (23).

ولكى لا نسىء فهم المعتقدات التى قدمها أفلاطون حول رأيه فى الإله وصفاته فى « القوانين »، يجب أن نلاحظ تلك النقاط التى قدمها أ. تيلور بعناية.

أولاً : إن الإله لدى أفلاطون نفس Soul وليس مثالاً Form أو صورة. فالحركة ـ التى تحرّك ذاتها تعد محركًا أعلى ـ معروفة لدى أفلاطون. والفارق الأساسى فى اللاهوت بين أفلاطون وأرسطو هو بالضبط أن أرسطو يصر على وجود محرك لا يتحرك خلف ذلك المحرك لذاته ليبقى مصدرًا أكثر قدسية للحركة. أمّا إله أفلاطون كمتأمل للمُثُل وموجدها ثانية فى نظام العالم المحسوس، وهذا ما عبّر عنه التساؤل القديم الذى قدّمه فى « فيدون » عن السبب فى وجود الصورة (المثال) للعالم المحسوس؟ « هل هذا الإله هو السبب؟ » الوجود الحكيم الخير التام يصنع

(22) Plato, Laws, (901), P. 293.

(23) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية 1971م، ص 188 - 189.

نظام العالم المحسوس بعد أن يتأمل النموذج فى عالم الصور (المثل) [24].

ولأول وهلة يجب أن نلحظ أن النموذج الأزلى يُبنى العالم على صورته هو واحد بالذات، وهو عالم المثل، أما النموذج المتحول الذى ينحيه أفلاطون فلا يمكن أن يكون سوى الصيرورة الخام والتبدل بلا رادع ولا قاعدة أى المادة. بيد أن هذه المطابقات التى يقبلها المفسّرون ليست أكيدة على الإطلاق فالنموذج الأزلى هو فى الواقع «الحى بذاته» الحاوى فى كيانه صور كل الأحياء أو ماهياتهم الأزلية. و «الحى بذاته» هو شىء أسمى من مجموعة المُثُل أو العالم المعقول.

أمّا النموذج المتحول فهل هو الصيرورة فقط لا أكثر ولا أقل؟ ألا يكون بالأحرى هو أيضًا عالمًا، مهما تشوش وتناقض تنظيمه، ومهما فرض أن ذلك التنظيم فيه قد يكون عابرًا؟ إن «الحى بذاته» يشمل لا روح العالم الكامل فقط بل جسم ذلك العالم أيضًا، وهذا ما يشير إليه أفلاطون فى حديثه عن العناصر، إذ أنه يقرر أن لهذه العناصر أيضًا مُثُل [25].

ثانياً: لم يكن الإغريق يشعرون بأهمية التساؤل: إله واحد أم آلهة كثيرة؟ فكلا الأمرين سواء، إله واحد أم آلهة كثيرة. لكن عبارة « الروح الفضلى أو السامية » تظهر أن هناك روحًا واحدة تكون سامية، ومما لا شك فيه أن الروح تعد مسؤولة عن الحركة الواحدة الأولى التى هى من وجهة نظر الفلك الأفلاطونى، الحركة الخاصة بالسماء الأولى. وهذه الروح قد تكون فى لمحة خاصة هى الإله. أمّا كيف تنسب هذه الروح إلى تلك التى تحركها فلا يخبرنا أفلاطون بذلك رغم أنه يقدم آراء بديلة [26].

ثالثًا: مهما كان تفكيرنا فى تأليه من هذا النوع، فإنه يبدو واضحًا، أننا لا نستطيع ـ كما أشار تيلور ـ أن نجد أى مبدأ آخر لدى أفلاطون بدون قصره على لغة أفلاطون الخاصة. وسوف نلاحظ أنه على الرغم من أن الاعتقاد الدينى فى

---

(24) Taylor (A.E), Op. Cit., p. 492.

(25) ألبيرريفو، تقديم ترجمته الفرنسية لطيماوس، الترجمة العربية، ص 48.

(26) انظر: Plato, Laws, 899 s.

الإله لم يكن بدعة جديدة لديه بالطبع، إلاّ أن التأليه كعقيدة معترف بها وقائمة على برهنة علمية قد قُدِّم لأول مرة فى الفلسفة فى « القوانين » فأفلاطون هو مبدع التأليه الفلسفى [27].

وإذا وضعنا فى اعتبارنا عقيدة أفلاطون وأركانها، وأيضًا تلك النقاط الهامة التى قدّمها تيلور لاستطعنا أن نتعرف على صفات الإله الأفلاطونى من خلال محاوراته المختلفة. وأهم صفات الإله كما بين أفلاطون، أن الإله خيّر، بل إنه يرى أن الإله ليس خيّرًا فحسب، بل هو الخير ذاته، وهو علة كل خير فى العالم. يقول أفلاطون:

« .. وعلى ذلك، فالإله ما دام خيّرًا، فهو ليس علة كل شىء كما يشيع بين الناس وإنما هو علة أشياء قليلة فحسب، على حين أنه ليس علة معظم ما يحدث للناس، إذ أن الخير فى حياة البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى الإله، أما الشر فلنبحث له عن مصدر غيره »[28].

والإله أيضًا لدى أفلاطون منزّة عن الحركة لأنه بقدر ما يكون الموجود بعيدًا عن الحركة يكون سالمًا من التغير، وبقدر ما يكون كذلك يكون أكثر كمالاً، وهو أزلى وأبدى لأن الزمن ليس إلاّ صورة متنقلة من صور الكائنات، ولا يمكن أن تنعكس على هذا الإله العظيم فتحد وجوده بأى حال، أمّا بقية المحامد والخصائص الكاملة، فيرى أفلاطون أنه ليس فى حاجة إلى أن يبرهن على ثبوتها للإله، إذ هى بالضرورة لا تنفك عن وجوده نفسه لأنه لا يكون إلهًا حقًّا إلاّ إذا كان كاملاً من كل وجه. ولا يمكن أن يكون كذلك إلاّ إذا ثبتت له جميع الخصائص الكاملة [29].

ويوضح أفلاطون هذا الكمال والثبات الذى يتصف بهما الإله فى « الجمهورية » حيث يقول:

« سقــراط : وإذن فكل موجود كامل، سواء أتاه الكمال من الطبيعة أم من

---

(27) Taylor (A.E), Op. Cit., pp. 492-493.

(28) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (379)، ص 249.

(29) محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص 36–37.

الصناعة أم كليهما معًا، هو أقل الأشياء تعرضًا لما يطرأ عليه من الخارج من تغيرات.

ـ إنه كذلك.

ـ ولكن لا شك أن الإله وكل ما يتصل به مطلق الكمال.

ـ هذا طبيعى.

ـ وهو لذلك أبعد الأشياء عن أن يتخذ صورًا عديدة بفعل عوامل خارجية.

ـ إنه لأبعدها عن ذلك دون شك.

ـ ولكن ألا يمكنه أن يغير ذاته ويحوِّرها؟

ـ بلى، من غير شك، لو صحّ أنه يتغير على الإطلاق.

ـ ولكن هل سيغير ذاته، فى هذه الحالة، إلى ما هو أكمل منه وأجمل أو لم هو أردأ أو أقبح ؟

ـ إن صحّ أنه يتغير على الإطلاق، فإن تغيره سيكون إلى ما هو أردأ بالضرورة، إذ لا نستطيع أن نقول: إن الإله يفتقر إلى أية مرتبة من مراتب الجمال والفضيلة »[30].

ومن خصائص إله أفلاطون أيضًا، أنه العلة الأولى أو العلة العليا التى أوجدت الكون وما فيه، أمّا عن علّة إيجاده الكون فهى عنده كما عند أستاذه سقراط التفضل والإحسان وإيجاد كون يتمشى نحو الكمال، وهو لهذا خلقه على أتم استعداد لهذا الكمال ليمكن تحقيق صلة الخالق بالمخلوق لأن لو لم يكن العالم مستعدًا للسير نحو المُثُل لكانت الصلة بينه وبين إلهه مستحيلة [31].

---

(30) أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، (381)، ص 251.

وراجع أيضًا : Plato, Republic, English Translation by Lee, (381), P. 119.

(31) محمد غلاب، نفس المرجع السابق، ص 37.

وقد عُدّت محاورة « طيماوس » لهذا محاورة علمية يصحح فيها أفلاطون العلم المادى فى زمانه، ليفيد منه تفسيره للكون والإنسان. ويصحح فيها كذلك الكونيات القديمة. وبدلاً من أن يحذو حذوها فيجعل أصل الأشياء مبدأ أعمى، وبدلاً من أن يقول بسبق السماء والأرض فى الوجود ثم يتبعهما بالآلهة والعقل الإلهى، قال أولاً بعلة عليا وهى الإله الذى خلق النفس التى تتصور بفضله النظام الأمثل فتفرضه على المادة [32].

ولكننا على الرغم من أننا لا نجد عند أفلاطون تعريفًا واضحًا لهذا الإله فإنه هو الكائن المطلق والعقل الكامل والخير الشامل فى آن واحد فلئن كان العالم إلهيًا، فما ذلك إلاّ لأن الإله يحلّ فيه. وهذا الحضور الإلهى هو النظام الذى أوجده عقله المبدع للنظام، فحيث لا يوجد الإله لا توجد إلاّ الفوضى والتشويش[33].

وإله أفلاطون أيضًا هو علّة الجمال فى هذا العالم لأنه من أهم صفاته، الجمال المطلق [34]، وما الجمال فى هذا العالم إلاّ وسيلة تدفعنا إلى التطلّع العلوى الذى يربطنا بالعلّة الأولى ـ كما يقول برقلس فى شرحه على القبيادس ـ حينما يستخرج كلمة الجمال من الفعل ينادى أو يدعو، ويضيف أن الجمال هو القوة التى يدعو بها الإله جميع الكائنات إليه بعد صدورها عنه، فالجمال هو الصفة الإلهية التى تجذب المخلوقات إلى خالقها، وبواسطة الحب Eros وهو أول مخلوقات العقل الإلهى ويربط الجمال جميع الكائنات بعلّتها الأولى [35].

فالخيرات إنما صارت إلى جميع الموجودات من العلّة الأولى، فإذا اعتقدنا فى هذه العلة أنها معدن الخيرات ومعطيتها، وأنها الخير بالحقيقة، ووصفناها بذلك فقد أصبنا الحق بحسب ما يمكن فى أنفسنا تصوره وذكرناها بما قدرنا عليه

---

(32) انظر: Roberts (Eric J.) Plato's view of Soul, P. 376.

(33) أوجست دييس، أفلاطون، الترجمة العربية، ص 150.

(34) راجع ما كتبناه عن « الألوهية وعلاقتها بعالم القيم ».

(35) أميرة مطر، هامش ترجمتها العربية لـــ « فايدروس »، ص 79.

من العبارة فأمّا بحسب ما تستحقه فإن الأولى بنا أن نقول: إن هذا الوصف فى غاية النقصان عن استحقاقه، وذلك قد أورده أفلاطون ـ فيما يذكر أبرقلس ـ حين قال: إن المبدأ الأول وهو الإله الأول، أعلى وأشرف وأشد تعرفًا من المعقولات ومن كل جوهر وأنه حق قائم بذاته فوق جميع الأشياء الموجودة، وشبه مثاله الذى لا تدركه الأوهام ولا تحيط به الأوصاف، إنه كما تكون الشمس فى الأشياء المحسوسة كذلك البارى فى الأشياء المعقولة [36]. فالإله هو الموجود الكامل ودرجات الآلهة الأخرى متناسبة مع مراتب الوجود، ومع ذلك فرأى أفلاطون الأخير كما بسطه فى « القوانين » أنه لا يجب أن نجعل الإله الأسمى موضوعًا للبحث لأن ذلك يُعدّ من الضلال والفجور [37].

فإله أفلاطون، بعد كل ما أورده له من صفات، ينصحنا فى نهاية ما كتب بألاّ نجعله موضوعًا للبحث، لأنه أسمى من أن يبحثه بشر، ويضع وجوده وصفاته موضع النقاش وخاصة إذا كان هؤلاء هم الملاحدة.

وإذا كان أفلاطون قد قدّم لنا تصورات مختلفة لما يقصده بالإله، فما كل تلك التصورات والمسميات إلاّ صفات للإله الذى يعتقد فى وجوده ويؤمن به، فالإله لديه كما نرى ـ رغم أنه لم يقرر ذلك صراحة ـ ليس « الصانع » وليس « الخير» وليس « الأب » وليس « القبطان » وليس « الواحد » بل هو الإله الذى يتصف بأنه صانع وخيّر وأب للعالم وقبطان الأشياء وواحد، وما الآلهة الأخرى المتعددة إلاّ آلهة ثانوية أوجدها هذا الإله لتساعده فى إيجاد العالم. فكل هذه المسميات إذن ليست إلاّ صفات للإله الذى عانى أفلاطون من أجل إثبات وجوده المجرد والبرهنة على هذا الوجود بالبراهين العقلية.

---

(36) أبرقلس، أسطو خوسيس الصغرى، نشره عبدالرحمن بدوى فى كتابه « الأفلاطونية المحدثة عند العرب »، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، 1973م، ص 257.

(37) أحمد فؤاد الأهوانى، أفلاطون، ص 131.

وانظر كذلك: Plato, Laws, VII. (821), P. 204.

الباب الرابع

إله أفلاطون بنظرة نقدية

تمهيـــــد

الفصل الأول : أفلاطون الإلهى فى الفكر الإسلامي

الفصل الثاني: إله أفلاطون في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

الفصل الثالث: إله أفلاطون بنظرة عقلية

تمهيد

لقد تعرّضنا فى الصفحات السابقة لدراسة الإله الأفلاطونى من خلال فلسفة أفلاطون نفسه وعلاقته بأهم أجزائها، ونعنى علاقته بنظرية "المُثُل". ولعلّ معرفتنا بإله أفلاطون من خلال نصوصه وتفسيراتها، ستجعلنا نقدّم فى هذا الباب عرضًا لتأثيرات تصور أفلاطون للإله في الفكر الإسلامى والغربى الحديث والمعاصر من وجهة نظر نقدية، لأن إله أفلاطون على سبيل المثال قد انتقل إلى الفكر الإسلامى خاصة من خلال إحدى محاوراته، وعبر شروح تلاميذه أمثال فيلون السكندرى، وأفلوطين الذين نشأوا فى ظل الديانة الوليدة فى هذه المرحلة وهي الديانة المسيحية، وكذا من قبلها اليهودية فتشرّبا بهما وقدّما فلسفات خلطت بين أفلاطون وبين الكتب المقدسة مما قرّب صورة هذا الإله الأفلاطونى أكثر إلى التصور الإسلامى، مما جعل الفلاسفة المسلمين يقرِّبون هذا التصور إلى تصور دينهم، ويحاولون التوفيق بين التصور اليونانى للألوهية وبين التصور الإسلامى للّٰه.

وكذلك سنتعرّض لتأثيرات إله أفلاطون فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة لنرى على أى وجه فهم الغربيون المحدثون إله أفلاطون، وهل ما يزال هذا التصور اليونانى يترك بصماته على هؤلاء الفلاسفة؟ ولنرى إلى أى حد يتخلل أفلاطون تصورات هؤلاء الفلاسفة الذين يعيشون فى ظل تصورات دينية للألوهية. ولعلّ هذه النظرة إلى كيفية فهم هؤلاء الفلاسفة لإله أفلاطون تمكننا من تقديم فهم معاصر لإله أفلاطون بحسب ما رأينا تصوره من خلال نصوصه، وكذا من خلال التصورات المعاصرة للألوهية.

وعلى أى حال فالإجماع منعقد على أن الحضارة الغربية بشكل عام ثمرة الأفلاطونية. فقد تسّربت التصورات الأفلاطونية إلى المسيحية وصبغتها بالمثالية وقعدت قواعدها، فقد كان أثر أفلاطون الإلهى فيها يفوق أثره فى الاثينيين أنفسهم

وخاصة فى الألوهية [1]. وهذا ما حدث أيضًا بالنسبة للحضارة الإسلامية التى اتجهت فى أول أمرها وجهة أفلاطونية قوية تبدو فى الكندى والفارابى صاحب "الجمْع بين رأى الحكيمين" والذى كتب فى المدينة الفاضلة متأثرًا خطى صاحب الأكاديمية. وحتى اليوم نجد الأفلاطونية شائعة بين الناطقين بالضاد فنحن ما زلنا نقرأ عن الحب الأفلاطونى، والبحث الأكاديمى والتفكير المثالى وغير ذلك مما يجرى على كل لسان، ويعرفه كل مثقف ولكنه لا يعرف ما وراء ذلك من فلسفة تنادى بهذا الضرب من الحب أو هذا اللون من البحث أو هذا النمط من التفكير، وكل هذا إلى جانب أن أفلاطون كان أول مَنْ حارب المادية حتى قضى عليها بقوة جدله وعظمة فلسفته وتأييده القول بالعناية الإلهية [2].

وإذا كان هذا هو مبلغ تأثير أفلاطون فى الحضارتين الغربية والعربية بشكل عام، فإنه قد أثّر بصورة أكثر تلقائية ومباشرة فى تصور هاتين الحضارتين للألوهية من خلال محاوراته ومن خلال تلاميذه. وإذا كنا سنكتفى بدراسة تأثيراته على الفكر الإسلامى بشكل موسّع فإننا سنشير بسرعة على مدى تأثيره فى الفكر المسيحى أيضًا لكى نعبر من ذلك إلى دراسة تأثيره فى الفكر الغربى الحديث والمعاصر.

والحق أننا لا نستطيع أن ننتقل إلى دراسة مثل هذه التأثيرات دون الإشارة إلى المعبر الذى استطاع من خلاله التأثير فى كل من الفلسفتين المسيحية والإسلامية. وهذا المعبر يتمثّل أساسًا فى أفلوطين، وإنْ كان البعض يضع الرواقية حينما أكّدت العناية الإلهية [3] وفيلون السكندرى ضمن معابر الفكر الأفلاطونى إلى الفكر المسيحى والإسلامى.

وبالنسبة للرواقية فإننا نرى أنها قد مثّلت فلسفة أرسطو أكثر مما مثلت فلسفة أفلاطون ولذلك نجد تأثيراتها فى الألوهية أقل منها فى المنطق.

(1) أحمد محمود صبحى، فى فلسفة الحضارة، (1) الحضارة الإغريقية، الإسكندرية، مؤسسة دارة الثقافة الجامعية، بدون تاريخ، ص99 – 100.

(2) أحمد فؤاد الأهوانى، نفسه، ص8.

(3) يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، ص136.

أمّا فيلون فإنه قد استطاع المزج بين عقيدة العهد القديم والفلسفة اليونانية(4)، وإنْ كان يميل إلى الجانب الأخير، على أن تأثره بالعقيدة اليهودية يظهر جليًا فى تغليبه الوحى الإلهى على العقل، وتأكيده – مع الأديان – أن الموجود الأول يعلو على كل فهم وتعقل. وهكذا كان المبدأ الأول عنده – كما كان عند أفلوطين – فوق العقل، ويليه "اللوغوس" الذى يتوسّط بين الإله والعالم المادى. وينطوى اللوغوس على الُمثُل أو المبادئ التى يكون منها العالم المحسوس. وهكذا أتى فيلون بتفسير لم يكن يرضى به الكثيرون من شرّاحه، وإنْ كان أفلوطين قد اتفق معه فيما بعد على هذا التفسير، وأقرّ وضع المُثُل الأفلاطونية فى العقل الأول.

(4) ولعل ذلك التوفيق لدى فيلون يرجع إلى أن عامة اليهود كانوا يرون أن الفلسفة هى عنوان الكفر والإلحاد دون ريب أو شك. أما العلماء منهم فقد انقسموا إلى قسمين : قسم شك فى دينه وتنكر له، وقسم اعتز بهذا الدين السماوى، ودرس هؤلاء إلى جانب الشريعة الفلسفة للاستعانة بها فى الدافع عن عقيدتهم ولبيان محاسنها. وقد فاخر هؤلاء بسبق التوراة للفلسفة فى الكشف عن حقائق الكون الماورائية منها والطبيعة، حتى إن نومينوس يعلن فى القرن الثانى للميلاد : إن أفلاطون ليس إلا موسى يتكلم اليونانية، وأصبحت بعض الجاليات اليهودية لا تقرأ التوراة إلا فى الترجمة اليونانية التى قام بها فى القرن الثالث قبل الميلاد اثنان وسبعون حبرًا من يهود مصر، وكان الكثير منهم يعتقد أن الوحى الإلهى يشمل هذه الترجمة أيضًا. وهذه الحالة سهلت على يهود مصر الإطلاع على آثار فلاسفة الإغريق والحكم على آرائهم. (محى الدين عزوز: علاقة الدين بالفلسفة قبل الإسلام، مجلة الهداية، العدد الرابع، السنة الخامسة، 1978م، دار الشعائر الدينية، ص 82. وكذلك د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، ص 24). وكان من نتيجة ذلك أيضًا أن يهود الإسكندرية أخذوا يشرحون التوراة شرحًا رمزيًا على غرار شرح الفيثاغوريين والأفلاطونيين والرواقيين لقصص الميثولوجيا وعبادات الأسرار فكانوا يؤولون الفصل الأول من سفر التكوين مثلاً بأن الله خلق عقلاً خالصًا فى عالم المثل هو الإنسان المعقول ثم صنع على مثال هذا العقل عقلاً أقرب إلى الأرض (وهو أدم)، وأعطاه الحس (وهى حواء) معونة ضرورية له، فطاوع العقل الحس وإنقاد للذة (الممثلة فى الحية التى وسوست لحواء) فولدت النفس فى ذاتها الكبرياء وهو (قابيل) وجميع الشرور، وانتفى منها الخير (وهو قابيل) وماتت موتا خلقيا. (يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 248)، ولعل هذه التفسيرات هى التى أوحت وشجعت فيلون على ما قدمه من توفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة اليهودية، وبرز فيها تأثير أفلاطون كما برز فى تلك التفسيرات.

راجع فى فلسفة فيلون التوفيقية : د. مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، دار المعارف بمصر، 1995م، ص 58 وما بعدها.

على أن المُثُل أو النماذج التى ينطوى عليها العقل الإلهى قد امتزجت عند فيلون بالملائكة والجن، الذين هم وسائط إلهية تملأ المسافة بين الله والعالم المحسوس. فالله فى رأيه، لا يؤثّر فى العالم المحسوس إلاّ عن طريق هذه الوسائط(5).

وكذلك صارت عليّة الله عنده على نوعين: عليّة مطلقة وعليّة نسبية، تبدوان فى هذه العبارة : "إن الله لم يخرج الأشياء إلى النور فحسب، ولكنه صنع أيضًا الأشياء التى لم تكن من قبل، وهو ليس صانعًا فقط، ولكنه خالق. .". يريد أن العالم المعقول خُلق من العدم ولذا فالأرواح خلو من المادة ولدها الله كما يلد العقل أفكاره أمّا العالم المحسوس فنتيجة تنظيم الله لمادة سابقة أو نتيجة فعل وسطاء بين الإله والمادة، كما يذهب إلى ذلك أفلاطون، ويعلل فيلون هذه التفرقة بأن الخلق صادر عن قدرة الله وعن خيريته فلا يخلق من الله وحده إلاّ الموجود الكفيل بقبول هذه الخيرية(6).

ويستبعد ريفو أن يكون مصدر هذه الأفكار عند فيلون هو تفسيره لنصوص الديانة اليهودية ويرى أنه قد اهتدى إلى نصوص بعض المفسِّرين القدماء لمحاورة "طيماوس" ونصوص الرواقيين والمشّائين وصاغ منها كل فلسفته (7).

وعلى أى حال فقد كان تأثير فيلون أقل بكثير فيمّنْ جاء بعده من الفلاسفة المسيحيين أو المسلمين من تأثير أفلوطين الذي كان من الشرّاح الأمناء لأفلاطون وهو المسؤول عن تغذيته بكثير من العناصر اللاهوتية الشرقية ، إذْ أن اسم أفلاطون هو أول ما يقفز إلى المخيلة عند البحث في أصول فكر أفلوطين (*) ولن يماري أحد في أن تعاليم أفلاطون كان لها أكبر الأثر عليه حتى أكّد هو في كثير من الأحيان أنه

(5) فؤاد زكريا: دراسته حول التساعية الرابعة لأفلوطين، ص 18.

(6) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 12.

(7) Rivaud (A.), Histoire de la Philosophie Tom Paris, 1949, P. 482.

(*) مما يذكر هنا إننا قد درسنا أفلوطين وأكدنا على مصريته وعلى الأصول الشرقية لمذهبه الفلسفى وقللنا من قيمة التأثير اليونانى عليه.

انظر: د. مصطفى النشار: أفلوطين فيلسوفاً مصرياً، نشر بكتاب "نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة 1992م.

إنما يفكر بوحى أفلاطون وأن أفلاطون قد سبقه فى كل ما أتى به.

والحق أن هذا التشابه بينهما ليظهر جليًّا حين ندرك أن الكثير مما نُسِب إلى أفلاطون قد نُسِب أيضاً إلى أفلوطين، فما يُقال عن أفلوطين أنه قد تأثر بالروح الشرقية إلى حد بعيد وأن فلسفته كانت نذيراً بانتهاء عهد الفكر اليوناني وبدء تغلغل الدين فى الفلسفة العامة وقضائه عليها. وهذا بعينه ما يقوله الكثيرون عن أفلاطون. فنيتشه وروده Rhode يؤكّد أن فلسفته كانت انحرافاً عن التيار العام للتفكير اليوناني تتمثل فيها نزعة زاهدة بعيدة عن هذا العالم، لا نجدها فى معظم فلاسفة اليونان الآخرين.

وإذا كان أفلوطين قد نظر إلى فلسفته على أنها تجديد لفلسفة أفلاطون، فقد ترتّب على ذلك أن اختلطت نظريات أفلاطون الأصلية بآراء أفلوطين فى نظر مؤرخى الفلسفة حتى أوائل القرن التاسع عشر (8). ولم تبدأ محاولة فهم أفلاطون فهمًا مستقلاً لا تشوبه شائبة – كما يقول هوفمان – إلا بعد أن قام شليرماخر Schleiermacher بتفسير مؤلفات أفلاطون وترجمتها وقام بوتمان Buttmann وهيندورف Heindorf بنشرها نشراً دقيقاً. فكان من نتيجة ذلك كله أن نظر إلى أفلاطون نظرة مستقاة من بيئته الأصلية، لا من خلال ما حدث من تطورات تالية لمذهبه، أو من خلال الأفلاطونية المُحدّثة على الأخص (9).

وإذا كان هذا ما قد حدث بالنسبة للغربيين الذين لم يفهموا أفلاطون منفصلاً عن أفلوطين إلاّ فى القرن التاسع عشر بالفعل، فإن شيئًا شبيهًا بذلك قد حدث بالنسبة للعرب والمسلمين وفلاسفتهم الذين – رغم ما قاموا بترجمته من أعمال أفلاطون – قد خلطوا كثيرا بينه وبين أفلوطين من خلال بعض النصوص المجهولة المؤلف أو المنسوبة خطأ إلى أفلاطون كما سنرى فى الفصل القادم.

وهذا ما يجعلنا نتوقف لنتعرّض لذكر العناصر الأفلاطونية التي دخلت

(8) فؤاد زكريا، نفس المرجع السابق، ص 13 – 14.

(9) Hoffman (E.), Platon, Zurich, Artemis – Veriag, 1950, P. 29.

الأفلوطينية حتى نتبين كيف أثّر أفلاطون فى أفلوطين، ونحدد بالتالى العناصر الأفلاطونية التى دخلت الفكر الإسلامى والغربى عن طريق أفلوطين والأفلاطونية المُحّدثة.

فلقد أخذ أفلوطين بالتفرقة الأفلاطونية بين العالم العقلى والعالم الحسى، ووصف العالم العقلي بأنه مصدر الوجود والقيم العليا. فهو عالم الحقيقة الذى يتضمن مبادئ وجود كل شيء وهو مصدر الحق لأن منه تُستَمد الحكمة والعلم وهو مصدر الخير والجمال فى الوجود. وهذا العالم مرتب على نظام يتوجه المطلق الذى يشير إليه أفلوطين بأسماء مختلفة، فيسميه تارة الأول، والواحد، والخير تارة أخرى، يليه العقل الكلى يليه النفس الكلية. ومن هذه الأقانيم الثلاثة يتكون العالم العقلى ولا ينبغى أن نفترض أكثر من هذه الأقانيم الثلاثة ولا أقل منها فى العالم العقلى[10]. ويجعل أفلوطين العقل بين مراتب الموجودات فى منزلة صانع العالم Demiurg عند أفلاطون كما يجعله أيضًا متضمنًا لـ"المُثُل" الأفلاطونية عدا مثال الخير لأن مثال الخير هو "الأول" ويدلل على تضمنه المُثُل بقوله : إذا كان العالم المعنوى خارجًا عن العقل، فالعقل لا يملك الحقيقة فى ذاتها بل له صورتها، كما يملك اللاشىء صورة الشىء، والعدم صورة الوجود. وإذا كان لا يملك الحقيقة فى ذاتها فذلك حجة ضد كماله المفروض، لكن مادام قد فرض فيه الكمال فهو متضمن حقًّا "للمُثُل" وكانت هى موجودة فيه لأنها لا تخرج عندئذٍ عن كونها معقولات، وإن كانت معقولات كلية فحسب.

ويجعل أفلوطين "الأول" عنده مساوقًا لمثال الخير عند أفلاطون، وبجَعْل العقل مع ذلك متضمنًا لبقية المُثُل، يكون قد أقرّ بالُمثُل الأفلاطونية جميعها فى تفسيره لأول الموجودات وللتالى له فى مراتب الوجود [11].

---

(10) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 439.

(11) محمد البهى، الجانب الإلهى فى التفكير الإسلامى، القاهرة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، 1967، ص 159– 160.

وكذلك يتضح تأثير أفلاطون فى قول أفلوطين : "إنه لولا الواحد لما وجد شىء على الإطلاق فهو فوق الحياة وعلّة الحياة لأن الحياة تفيض منه، كما تفيض المياه من النبع فالواحد عند أفلوطين يقترب كل الاقتراب من الإله الواحد للامتناهى فى عدم تحيزه المكانى أو تحدده الكيفى وهو لا يصفه بالفكر أو الإرادة أو النشاط لأن كل صفة من هذه الصفات تفترض التمييز بينَ الذات وبين موضوع غيرها ولا يجوز التمييز فى الواحد لأنه يمتاز بأنه وحدة تامة مطلقة ولذلك فكثيرًا ما يلجأ أفلوطين إلى أسلوب السلب حين يصفه بصفات الألوهية والكمال فيقول: لا يجب أن نصفه بأنه يريد وهو كله إرادة أو أنه يعى نفسه وهو كله وعى[12].

وتفسير أفلوطين للأقانيم الثلاثة يعتمد على التأمل فالواحد يتأمل ذاته، والعقل يدرك الواحد كما يدرك نفسه إدراكًا مباشرًا أشبه بالحدْس وإدراكه لنفسه هو إدراكه لعالم المعقولات أو المُثُل الأفلاطونية، وكذلك كل المقولات التى قال بها أفلوطين مثل الاختلاف والذاتية والحركة والثبات تعتمد على المقولات التى نسبها أفلاطون للوجود فى "السفسطائى" و"بارمنيدس".

ومن الواضح أن أى شىء يكون متعاليًا لدرجة ما، يتطلّب فى الدنوِّ إليه اتجاهًا صوفيًّا، وحينما نستمر فى هذا الاتجاه طويلاً سيتضح لنا رؤية لا نستطيع التعبير عنها ولا يمكن نقلها للغير، ولقد وصل أفلاطون إلى هذه النتيجة كما زعم فى "طيماوس" [13] باعتدال. وأكّد ذلك بقوة وحماس فى "الخطاب السابع"[14]، ولعلّ هذا يبرر التجاءه الدائم إلى التشبيه والأسطورة، وهذه من العناصر الأفلاطونية

---

(12) نفسه، ص 440– 441.

(13) انظر Plato, Timaeus, (28c), P. 22.

(14) Plato, The Seventh Letter, English Translated by Walter Hamilton, Penguin Books, 1973, (342 – 343), p 138.

وللخطاب السابع ترجمة عربية تحت الطبع قام بها د. عبدالغفار مكاوى فى كتابه القيم "قراءة لقلب أفلاطون" الذى ستنشره دار المعارف.

الأصلية فى الأفلاطونية المُحدّثة [15].

وإذا كانت هذه العناصر جميعًا تتعلّق بتأثير أفلاطون فى الجانب الإلهى، فإنه قد أثّر فى البراهين الأفلاطونية على خلود النفس، فقد كرّس أفلوطين فصلاً رئيسيًا من تساعياته لإثبات خلود النفس، وفيها نجده يلجأ إلى نفس البراهين التى قال بها أفلاطون من قبل فى "فيدون" دون أن يضيف إليها جديدًا يعتدّ به [16].

وإذا كان تأثير الأفلاطونية المُحدثة قد امتد فى أنحاء العالم اليونانى الرومانى، وغزا بعد ذلك العالم المسيحى والإسلامى طوال العصور الوسطى إلى حد أنه لم يسلم منه أحد من كبار فلاسفة هذه العصور، وكان القديس أوغسطين على رأس آباء الكنيسة الذين وجدوا عند أفلوطين ما يؤيد تعاليم المسيحية، وفى العالم الإسلامى أيضًا قد ترجمت أجزاء من تساعياته الثلاثة الأخيرة إلى السريانية ثمّ نُقِلت إلى العربية ونُسِبت خطأ إلى أرسطو وسُميت باسم "اثولوجيا أرسطو طاليس » [17]. إذا كان هذا هو مدى تأثير الأفلاطونية المُحدثة فى العالمين المسيحى والإسلامى، وكانت أغلب العناصر فى هذه الفلسفة من أفلاطون، كما أشرنا، فإن كتابات أفلاطون هى بحق – كما قال ولبر لونج W. Long – التعبير السامى عن المثالية الأغريقية والدين الاغريقى، التى استمرت تأثيراتها المباشرة وغير المباشرة

(15) Jessop (T. E.) The Metaphysic of Plato, an essay in “Journal of Philosophical studies, vol. V., 1930, p. 47.

(16) عبدالرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة، 1970م، ص 147.

(17) أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 459.

وانظر بشأن هذا الخلط الذى حدث فى ترجمة تاسوعات أفلوطين باسم "اثولوجيا أرسطو طاليس" على يد عبد المسيح بن ناعمه الحمصى، وما حدث من خلط لدى فلاسفة الإسلام كالفارابى الذى وفّق بين رأى أفلاطون وأرسطو فى "الجمع بين رأيى الحكيمين" على أساس هذا الكتاب المنسوب خطأ إلى أرسطو. (محمد عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة، 1978م، ص 89).

على هذا النحو فى الأفلاطونية المُحدَثة والقديس أوغسطين، اللذين تركا علامات بارزة على اللاهوت المسيحى، والروحانية الأخلاقية والثقافة المسيحية [18].

وأهم كتابات أفلاطون التى أثّرت فى الفكر المسيحى وفى آباء الكنيسة كانت محاورة "طيماوس" التى نعثر فيها – على حد تعبير كاسيرر – بسهولة على كل عناصر الوحى المسيحى. أَلَم يذكر أفلاطون فيها أن العالم مخلوق لأنه مرئى وملموس وله جسم. وما هو مخلوق ينبغى بالضرورة أن يكون له علّة؟ أَلَمْ يذكر أنه من العسير للغاية العثور على "أب" لهذا العالم و"صانع له". وحتى إذا أمكننا العثور على هذا الأب، فإنه سيتعذّر تعريفه للآخرين. ألا يُستشَف من كل هذا الكلام التنبؤ بكشف أسمى وأعظم، أى بتجسّد السيد المسيح ؟

وقد قام المفكرون فى العصور الوسطى بتفسير نصوص أفلاطون على هذا الوجه، وهذا أمر مفهوم ولا مفرّ منه بغير جدال، على أنه مما يثير الدهشة إلى حد ما، أن تستمر هذه النظرة نفسها، وأن يدافع عنها الباحثون المحدثون الذين يعرفون كل أعمال أفلاطون على خير وجه، والذين توافرت لهم كل الوسائل الحديثة فى النقد والتفسير التاريخى. فلقد حاولوا كذلك إيجاد توافق كامل، إنْ لم يكن هوية، بين الصانع الأفلاطونى والإله الشخصى فى الإصحاح الجديد. ولكن هذا الادعاء لا يمكن قبوله، فواضح أولاً – كما أشرنا من قبل – أن أفلاطون لم يضع نظرية متماسكة فى الإلهيات فى "طيماوس". وإذا أردنا معرفة تصوره الحقيقى للإله فعلينا بدراسة مؤلفاته الأخرى وأكثرها لم يكن معروفًا لدى مفكرى العصور الوسطى. وثمّة أسباب أخرى تدعونا إلى عدم القبول بوجود أى تشابه بين أسطورة أفلاطون عن الصانع الإلهى وفكرة التوحيد فى العهد القديم، فالصانع عند أفلاطون ليس خالقًا. إنه مجرد صانع فهو لم يخلق العالم من عدم[19]، ولذا فهو مختلف تمامًا عن إقرار

(18) Long (Wilbur), Religion in The Ideal Tradition, an essay in “Religion in philosophical and cultural perspectives”, pp, 39- 40.

(19) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، الترجمة العربية، ص 125– 126.

المسيحية الاعتقاد فى الإله الخالق [20].

ولعلّ هذا الخلط يُعزى إلى حد كبير إلى الغموض البادى فى "طيماوس" والذى يمكن اعتباره صادرًا عن وحى، ويعدّه ضعاف العقول ربانيًا وحقًّا لا ريب فيه. فلقد صاغ الفيلسوف الشاك تيمون Timeon فعلاً جديدًا هو تيتومس Timaiographein بمعنى يكتب بأسلوب "طيماوس" الموحى به. وقابل جوليان المرتد عن دينه فى النصف الثانى من القرن الرابع بين "طيماوس" و"سفر التكوين". وكان بروقلس Procles فى النصف الثانى من القرن الخامس وهو أحد رؤساء الأكاديمية الأفلاطونية الأواخر، يريد أن يحرق كل الكتب ما عدا "طيماوس"، فأثر طيماوس إذن من هذه الناحية قوى غلاب، وإنْ كان فى جوهره سيئـًا [21].

وإذا كان الجميع يؤكّدون على أثر "طيماوس" [22] هذا، فإن باركر يؤكّد على تأثير "القوانين" أيضًا فى العصور الوسطى المسيحية، فالعصور الوسطى تبدأ من حيث انتهت "القوانين"، ولا يصدق هذا على الكتاب الثانى عشر فحسب، بل على الكتب الثلاثة الأخيرة وحتى الدراسات الإلهية الفلكية التى لقيت أعظم تعبير عنها فى الكتاب العاشر [23]، قد انتقلت إلى كنيسة العصور الوسطى عن طريق فصل شهير من فصول "الميتافيزيقا" لأرسطو، كما أن اعتراف دانتى بالإيمان حيث يقول: "أؤمن بإله واحد أبدى لا شريك له تتحرك السموات كلها بأمره دون أن يتكلم" يرجع فى النهاية عن طريق أرسطو إلى أفلاطون، أفلاطون "القوانين"، ثمّ إن تأييد

---

(20) Armstrong (A. H.), An Introduction to Ancient philosophy, p. 48.

وانظر أيضًا: كولنجوود، فكرة الطبيعة، الترجمة العربية، ص 90.

وانظر كذلك : البيرريفو، مقدمته لترجمته الفرنسية لطيماوس، الترجمة العربية ص 51– 52.

(21) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، ص 59– 60.

(22) Burtt. The Metaphysical Foundation of Modern Science, p. 41.

(23) انظر هامش ص 310 من : أرنست باركر، النظريات السياسية عند اليونان، الجزء الثانى. حيث يقتبس قول ريتر الذى ينقل قول كاتب فرنسى يصف هذا الكتاب قائلا "إنه كتاب التعليم المسيحى لكل رجال الدين فى اليونان حتى عصور المسيحية".

التعذيب الديني وهو أحد الملامح البارزة فى الكتاب العاشر له أيضًا ما يقابله فى العصور الوسطى [24].

وإذا تساءلنا الآن عن مظاهر هذا التأثير الأفلاطونى على مفكرى المسيحية أو بعبارة أخرى، ما هى العناصر الأفلاطونية التى دخلت الفلسفة المسيحية؟ أو كيف رأى آباء الكنيسة آراء أفلاطون الإلهى؟

إذا تساءلنا عن هذا، فإن باسكال يجيبنا فى خطراته: "إن أفلاطون ممهد للمسيحية"، ويوسيب القيصرانى والقديس أوغسطين يقولان: "إنه أقرب إلينا من أى فرد آخر"، ويقولان أيضًا : "الأفلاطونية دهليز للمسيحية"[25]. ويرى القديس أوغسطين أيضًا أن أفلاطون هو المثل الأعظم للفلسفة اليونانية والمفكرين الآخرين ما هم إلاّ صور صغرى تدور حول قاعدة النصب التذكارى لأفلاطون[26]. وما ذلك فى نظره إلا للتوازى المذهل الموجود بين آرائه الملهمة وما جاء فى الكتب المقدسة، إذْ إن أوغسطين كان يعتقد بأن أفلاطون كان جاهلاً بما جاء به موسى عليه السلام فى التوراة[27].

أمّا القديس جوسطين وكليمان الاسكندرى وأورجين والقديس باسيليوس والقديس جريجورى النازيانزى، فيحلو لهم أن يجدوا لدى أفلاطون تلك الإرهاصات والبشائر بالحقيقة. وقد خصص له ايوسيب ثلاثة كتب برمتها من مؤلفه "الإعداد الأنجيلى" وقد أكثر من الاقتباس من المحاورات حتى اختفى كلامه وراء نصوصها، فقد طاب لآباء الكنيسة أن يجدوا لدى أفلاطون عناصر كثيرة منها وجود اللّٰه والعناية الإلهية، واستشفاف عقيدة التثليث والخلق وخلود النفس والصراع الأبدى بين البدن والروح، وتسخير قوة الدولة لخدمة الدين، وهم يقولون: إن أفلاطون قد

(24) أرنست باركر، نفس المرجع، ص 310.
(25) أوجست دييس، أفلاطون، ص 157- 158.
(26) نفسه، ص 157.
(27) Jaeger (W). Theology of Early Greek philosophers P. I.

وصّل إليها بمددٍ إلهى [28].

فإيمان المسيحية بالروح وخلود النفس لم يكونوا هم مبدعوه، بل إنه قد ظهر فى الفكر اليونانى لدى فيثاغورس أولاً حينما اعتقد بالتناسخ ثمّ لدى أفلاطون الذى أثر فى آباء الكنيسة فى قوله بأن الروح متميزه عن البدن، وقد أصبح هذا مبدأ مسيحيًا [29].

ولعلّ تبنى أفلاطون للديانة الفيثاغورية هو الذى جعلها موضع اهتمام شديد فى التاريخ اللاحق، فى اللاهوت الأوروبى، حينما صنع مصاهرة بين الأفلاطونية والدين المسيحى لدى القديس بولس St, Paul، على الرغم من أنه قد مرّت قرون عديدة قبل اهتداء العالم الغربى لهذه الأفلاطونية المسيحية [30]. إذ إن الآباء والفلاسفة المسيحيين كانوا فى البداية جميعًا أفلاطونيين، وأصبحوا أرسطيين بعد القرن الحادى عشر [31]، ثم عادت الأفلاطونية تسيطر عليهم من جديد حتى وجد ما يْسمى بالأفلاطونية المسيحية منذ بداية عصر النهضة [32].

فلقد أمدّت نظرية أفلاطون – بلا جدال – الفكر النظرى المسيحى بالكثير من العناصر الهامة ولاسيما مثال الخير على نحو ما وصفه فى "الجمهورية" التى ساعدت فيما بعد على توضيح الفكرة الفلسفية عن اللّه المسيحى [33]. وربما أمكننا القول بناء

(28) Mortimer. J. Adier and Wiliam Gorman, The Great Ideas, Vol. II, Published with the editorial advice of the faculties of University of chicago, 1952, p. 886.

(29) Russell (Ber trad), Religion and Scicnec, London, Oxford University Press, New York, 1960, P. 111.

وانظر أيضًا :

Mathews, The idea of God, an essay is "Outline of Modeen Knowledge" P. 79.

(30) Cornford (F. M), Greek Religious Thought, P. XXV.

(31) Russell (B.). Op. Cit., P. 113.

(32) Jaeger (W.), Op. Cit., p. 2.

(33) اتين جيلسون، روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، عرض وتعليق أمام عبدالفتاح أمام، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 1974م، ص 68.

على ذلك بأن حديث أفلاطون عن المبدأ الأعلى والصانع قد تمّ الجمْع بينهما فى الديانة المسيحية بعد أن أُضيفت إليهما خصائص اللّه كما جاءت فى الكتاب المقدس، فالصانع الكلى فى نظر المسيحية هو أيضا مبدأ الخير (34).

ويظهر هذا جليًّا فى فلسفة القديس أوغسطين الذى يقرّ مع أفلاطون فى "الاعترافات" بأنه لّما كان اللّه خيرًا أو بريئًا من كل جسد، فقد أراد أن تكون جميع الأشياء شبيهة به على قدر الإمكان. وأوغسطين يحمل ما ورد فى سفر التكوين على هذا المعنى فيقول : "إن اللّه قد نظر إلى كل ما خلقه فرأى أن ذلك حسن. واللّه قد خلق الأشياء كلها بكلمته، وهو لم يخلقها إلاّ لأنها حسنة". ومادام الشر سلبًا أو عدمًا محضًا فإن كل ما فى الوجود يُعدُّ مظهرًا من مظاهر خيرية اللّه دون أن يكون ثمة موضع للقول بوجود نقص أو تصدع أو انحلال فى أى عمل من أعمال الخلق الإلهى (35)، ففلسفة أوغسطين ليست سوى مزيج من التصور اليهودى – المسيحى للّه، والتعبير الرواقى عن القانون الإلهى فى صورة الواجب الإنسانى بالإضافة إلى المثال الأفلاطونى لعالم أفضل.

فقد أعلن أوغسطين أن كل فرد منا إنْ هو إلاّ جزء من اللّه، ولّما كنا مسيرين بما قُدِّر علينا فنحن ملزمون باتباع مشيئته، أى أن علينا أن نحوِّل أنظارنا من عالم الظواهر الذى هو عالم من ظلال إلى عالم المثل الذى هو عالم الجوهر، ومن اضطراب الحياة الدنيا إلى ملكوت السموات. ولم يكن تحول أوغسطين الأخير نتيجة الإعلان الإلهى المفاجئ الذى ظهر له من خلال رسالة القديس بولس فحسب، وإنما كان أيضًا نتيجة دراسته الطويلة للأفلاطونيين. وقد كان أفلاطون شأنه فى ذلك شأن بولس، يصرّ على أن "النفس" إذا ما بدأت ترقى إلى اللّه فإنها يجب أن تتخلّص من شهوات الجسد (36).

---

(34) جان فال، نفس المرجع السابق، ص 470– 471.
(35) زكريا إبراهيم، اعترافات القديس أوغسطين، مجلة تراث الإنسانية، المجلد الثانى، ص 662.
(36) هنرى توماس، أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، الترجمة العربية، ص 173.

ويبدو تأثير أفلاطون واضحًا أيضًا على القديس توما الأكوينى فى فهمه للإله أكثر من تأثير أرسطو عليه، فاللّه يخلق الأشياء كلها لأنه يحبها، وفكرة خلق العالم هذه نتيجة لحب اللّه إنْ هى إلاّ فكرة أفلاطونية أكثر منها أرسطية. فقد كان الأكوينى شخصية أكثر حرارة وحماسة من أرسطو، ومن ثمّ نجد أن إله الأكوينى كان أكثر عطفًا ورحمة من إله أرسطو، وجميع الفلاسفة يتمثّلون آلهتهم على صورهم الذاتية. فبينما إله أرسطو هو المحرِّك الثابت نجد أن إله الأكوينى مثل إله أفلاطون هو المحب الخلاق. ولا يخلق اللّه الإنسان فحسب، بل يخلق العالم أجمع كذلك على صورته. ولذلك تحاول جميع الأشياء أن تتخذ صورة أقرب ما تكون شبهًا باللّه. فالحياة إذنْ جهاد متصل للوصول إلى الكمال، وكل الخليقة الزائلة إنْ هى إلاّ محاكاة فطرية للصورة الإلهية، فهكذا يريد اللّه وإرادته هى بداية الوجود ونهايته. وجميع أطراف العالم المتناقضة – التى نراها ونحس بها من ألم ولذة وصحة وحسد ورحمة وانتقام وعفو وموت وحياة – أشبه ما تكون بألوان المنشور المختلفة. فإذا ما امتزجت جميعها فإنها تذوب فى بهاء خير اللّه وعلمه ومحبته. ولذلك فكل ما هو خير يأتى من عند اللّه، كما أن كل ما يأتى من عند اللّه خير. وما الشر إلاّ تحدٍ يرمى إلى تحويل طريقنا إلى جهاد له نشوته ومغزاه [37].

فلم يكن القديس توما الأكوينى إذنْ – على حد تعبير هنرى توماس – إلاّ الخَلَف الروحى للقديس اخناتون والقديس بوذا، والقديس كونفوشيوس، والقديس زرادشت، والقديس أشعيا، والقديس أفلاطون [38]، بالإضافة إلى القديس أوغسطين والقديس بولس [39].

(37) نفسه، ص 192.

(38) هذا الوصف ليس من قبل هنرى توماس وحده، بل إن بعض الدارسين للتصوف يعدون أفلاطون واحدًا فى سلسلة الأنبياء الروحيين المؤسسين للتصوف المسيحى ونبى من المبشِّرين بالتصوف الدينى.

Cheney (S), Op. Cit., pp. 115- 116.

(39) هنرى توماس، نفس المرجع السابق، ص 193.

ومن العناصر الهامة التى كان لها تأثير كبير على الفلاسفة المسيحيين من جانب أفلاطون إلى جانب خيرية الإله، فكرة اللّه نفسها إذْ ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الأفلاطونية قد توصّلت إلى فكرة اللّه بطريقة لا يمكن أن نميزها عمليًّا عن فكرة اللّه فى الديانة المسيحية. ويذهب المدافعون عن هذه القضية إلى أن الفكرة الحقيقية عند أفلاطون هى أن "درجة الألوهية تتناسب مع درجة الوجود" فالعظيم فى الألوهية عظيم فى جانب الوجود، والعظيم إلى أقصى حد من حيث الوجود هو "الوجود الكلى" فكيف ننكر بعد ذلك أن الوجود الكلى عند أفلاطون هو اللّه. وأن هذا الإله هو نفسه الذى سيقول عنه فينيلون Fénélon فى بحثه "دراسة لوجود اللّه" أنه يجمع فى ذاته بين "تمام الوجود وشموله" وهو الذى سيقوله عنه مالبرانش فى كتابه "بحث عن الحقيقة" أن فكرته هى فكرة الوجود بصفة عامة، الوجود بلا قيد ولا شرط ولا حدٍ، الوجود اللامتناهى (40).

والحق أن هذا التأويل لنصوص أفلاطون والذى مثّل تأثيرا مباشرًا – كما رأينا – على مفكرى المسيحية، تأويل خاطئ لتلك النصوص. وهذا ما عبرّ عنه جيلسون E. Gilson حين قال : علينا أن نكون على حذر فنحن أمام تشابه حرفى فى النصوص إذا ما قارنا بينها، لكنه تشابه مضلل تمامًا لأن الوجود الكلى فى محاورة "السفسطائى" لأفلاطون هو بغير شك شمول الوجود بمقدار ما يكون معقولا وبالتالى حقيقيًّا، لكن ما يعنيه ذلك بالفعل هو رفض متابعة بارمنيدس الايلى فى محاولته إنكار حقيقة الحركة والصيرورة والحياة. وبهذا المعنى فإن من الصواب أن نقول: إن أفلاطون أضفى على الجود – وفقًا لدرجة سموه فى الوجود – درجة معينة من المعقولية، وكذلك درجة الوجود معينة من الواقعية الحقيقية. لكن أفلاطون قبل كل شىء لم يقل إن الوجود الكلى هو اللّه (41). ومن ناحية أخرى فإن تناسب درجة

(40) اتين جيلسون، نفس المرجع السابق، ص 73.
(41) اتين جيلسون، نفسه، ص 73– 74.

الألوهية مع درجة الوجود لدى أفلاطون لا تقرّه المسيحية، فعند المسيحى ليس ثمّة درجات أو مراتب للألوهية. فالله وحده هو الإله، والتناسب الموجود بين ما هو عظيم فى الوجود وما هو عظيم فى الألوهية لا يكون عند الرجل المسيحى إلاّ على سبيل المجاز، فالموجودات لا يمكن أن تكون على درجة كبيرة أو قليلة من الألوهية.

والفارق الجذرى بين التراث الأفلاطونى والتراث المسيحى يكمن فى القول بأننا لا نجد عند أفلاطون معنى خاصًا لكلمة "الوجود" يُطلقَ على الله وحده. وهذا هو السبب فى أن إلهه لا يمتلك من الألوهية إلاّ من حيث الدرجة العليا أو القصوى فحسب، وليست الألوهية خاصية فريدة لا تلحق إلاّ به، بل حيثما كان هناك وجود، كانت ألوهية، فليس ثمّة وجود واحد يستحوذ على فكرة الألوهية بتمامها وكمالها(42).

وإذا كان أفلاطون يؤمن بأن إلهه يُعنى بالبشر وبالعالم، فإن العناية الإلهية تمثل ركنًا من أركان الدين المسيحى، ورغم أن فكرة العناية ليست مسيحية من كل وجه، فإن للمسيحية – كما يرى جيلسون – فكرة خاصة عن العناية الإلهية ويُعدّ أفلاطون أقرب الفلاسفة إليها من أى مفكر آخر فى العصر القديم، ومن اليسير معرفة السبب الذى جعل آباء الكنيسة وفلاسفتها يلجأون إليه كثيرًا ويستشهدون به مرارًا، ففى "القوانين" نجد قوله – الذى عرفناه – بأن هناك آلهة وأنها تُعنى بشؤون البشر ومن المستحيل رشوة هذه الآلهة أو شراء إرادتها (43).

وعلى أى حال فقد تنبّه إلى مثل هذه الاختلافات بين ما جاءت به الأفلاطونية وما جاءت به المسيحية، الفيلسوف المسيحى أوريجين. ويبدو هذا من مناقشته للفلاسفة اليونانيين حيث رأى أنهم – ومنهم أفلاطون – يضعون بإزاء الله مادة غير مخلوقة، وقرر أن هذا الرأى عديم الجدوى ومعارض لسمو الله، فهو عديم

(42) اتين جيلسون : نفس المرجع السابق، ص 74 – 75.
وانظر كذلك
Walsh (W.H.), Metaphysics, Hutchinson, University Library, London, Second impression, 1966, p. 37.

(43) اتين جيلسون، نفس المرجع، ص 209.

الجدوى لأن القائلين به يسلّمون بعدم كفاية الصدفة فى تنظيم العالم، ويرون ضرورة القول بالصانع، فما الذى يمنعهم من التسليم بخلق المادة والذى يستطيع تنظيمها يستطيع خلقها ؟.

وهذا الرأى أيضًا معارض لسمو اللّٰه لما يترتب عليه من أنه لو لم توجد المادة لما صار اللّٰه صانعًا ولا أبًا محسنًا، وهذا باطل فليس اللّٰه بحاجة إلى شىء لكى يصنع، ولا يمكن إخضاع تدبيره لشرط سابق. ويرد أوريجين على القائلين بافتقار كل صانع إلى مادة يُصنع منها بأن هذا التشبيه لا يجوز هنا وبأنه يجب تطهير هذه الصورة الساذجة عند الكلام عن اللّٰه، وعلى ذلك فليس يعنى قدم المادة أنها موجودة دون فعل اللّٰه، بل إنها مخلوقة من العدم دون ابتداء. بيد أنها متناهية من حيث المقدار، فإن عددًا لا متناهيًا بالفعل مناقض للعقل، فى حين أن وجودها منذ الأزل وإلى الأبد غير مناقض لأن العدد هنا ليس تامًا بالفعل بل متعاقبًا [44].

وإذا كانت تأثيرات أفلاطون فى الفلسفة المسيحية قد بلغت حد تكوين مدرسة أفلاطونية كما كانت هناك مدرسة مشائية أرسطية، فإن المسلمين – كما يزعم كارادوفو Carra De Vaux - لم يعرفوا فلسفة أفلاطون معرفة تبلغ من الدقة ما يمكنهم من تأسيس مدرسة أفلاطونية صحيحة. ففلسفته – كما ذكرها الشهرستانى – لا تمثّل رأى مدرسة إسلامية ولكنها فقط تمثّل ما كان يعتقد الشهرستانى أنه رأى أفلاطون وهو يبدو فى شكل مذهب مرتّب يشبه فلسفة العصور الوسطى وفى بعض أجزائه من الدقة ما يشبه آراء المعتزلة، ولم يكن لفلسفة أفلاطون أثر قوى فى الإسلام إلاّ بطريق غير مباشر، فقد أثّرت فيه عن طريق الأفلاطونية المحدثة ولكن من السهل أن ندركها من وراء هذا القناع.

وأهمية القسم الإلهى من فلسفة أفلاطون ترجع إلى سمو تصوره لإله واحد، ذلك التصور الذى عرفه فى فلسفته المسلمون وخاصة الشهرستانى وإنْ كان لم

---

(44) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 280.

يدرك تمامًا نظريته فى الخير الأعلى التى نجدها أكثر وضوحًا فيما كتبه ابن سينا فى الفلسفة الصوفية وهى ممتزجة فيها بنظرية العناية الإلهية وبفكرة التفاؤل، وتذهب هذه النظرية إلى أن الشر لا يصيب إلاّ الأشياء العارضة القابلة للزوال. وقد شغل مفكرى المسلمين بنظرية الواحد والكثرة وكيفية الصدور، صدور الكثرة عن الواحد. وكانوا فى هذه المسائل أكثر ترتيبًا من أفلاطون بوجه عام إذْ لا يغيب عن أذهاننا الآراء المنظمة التى أدلى بها ابن سينا فيما وراء الطبيعة وتأملات جلال الدين الرومى السامية، وإن كان بها شىء من الغموض، وكيف رد ابن طفيل الأشخاص والأجناس والأنواع إلى الوحدة [45].

وعلى الرغم من أن أثر أفلاطون وتعاليمه واسمه أيضا، قد اختلط عند العرب باسم أفلوطين وآرائه، فإن جميع المدارس الفلسفية تعتبر أفلاطون حكيما وقد عده كثير منها نبيًّا مرسلا كصابئة حران وأخوان الصفاء، ومتصوفة سجستان والقائلين بفلسفة الأشراق من مدرسة السهروردى المقتول وكذلك الإسماعيلية [46].

وبمقدار ما كان لأفلاطون من أثر على الفلسفتين المسيحية والإسلامية، كان له أثره أيضًا على الفلسفات الشرقية وخاصة الفلسفة الإلهية الهندية، التى استقى منها أفلاطون كثيرًا من العناصر، ثمّ أسدى إليها بنفس المقدار كثيرًا من العناصر بدت بوضوح فى أكبر مفكريها فيما بعد الميلاد وهو شانكارا (788 – 820م) الذى يُطلَق عليه أبو الفلسفة الهندية، إذْ يتفق شانكارا مع أفلاطون فى تعريف الفلسفة بأنها الرؤيا للحقيقة السرمدية وأنها تترفع عن التشبث بأمور الحياة الزائلة [47].

---

(45) كارادى فو، مادة (أفلاطون) بدائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثانى، الترجمة العربية، ص 426– 427.

وانظر كذلك: محمد عاطف العراقى، المتيافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، القاهرة، دار المعارف 1979م، ص 17، 29.

(46) كارادى فو، نفس المرجع، ص 428.

(47) فؤاد شبل، شانكارا – أبو الفلسفة الهندية – القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م، ص 7.

ولقد تأثر شانكارا بقصائد "الاوبانيشاد" التى سبقته فى اللاهوت الهندى وهى تقول فى بعض مواضعها بانقضاء عهد أنصاف الآلهة الذين سردتهم ترانيم الفيدا، وبشَّرت بقدوم الإله الحق. وقررت أن آلهة الفيدا مجرد وسطاء بين الناس والإله الواحد الأحد. كما ذكرت، بموضع آخر أن الآلهة المتعددة هى مجرد مظهر لهذا الرب الأعلى الباقى، براهمان الموحد [48].

ولعلّنا نلحظ التماثل بين ماجاء فى "الاوبانيشاد" وبين آراء أفلاطون، كما أن الإله الخالق (أي ايشفارا Isvars اصطلاحًا) هو عند شانكارا الروح الأسمى وهو المعرفة الشاملة. إنه روح الطبيعة، والقادر على كل شىء، ومبدأ الكون وخالقه وحاكمه ومفنيه، وأنه الذى يسبغ الحقيقة على جميع التنوعات لأنه جوهر علّة العالم ومادته الفعّالة [49]. وهذه الأوصاف التى أسبغها شانكارا على الإله هى نفسها الصفات التى وصف بها أفلاطون إلهه فهو الروح الأسمى وهو المعرفة الشاملة وهو علّة الكون وحاكمه.

أمّا فى العصور الحديثة فإن إله أفلاطون ما زال يعيش وما زال يؤثر على الفلاسفة ولكنهم قد تأثروا به عن وعى وفهم لماهية إله أفلاطون من خلال نصوصه ودراسته دراسة متعمقة. ولقد بلغ تأثيره على هؤلاء الفلاسفة إلى حد أن قسّم الفيلسوف الفرنسى المعاصر جاك ماريتان J. Maritain المذاهب الفلسفية الكبرى إلى مجموعتين، مجموعة يدخل فيها الفلاسفة الذين يقدِّسون العقل ويتوقفون عند الماهيات ويتأملون المعقولات فى سماء التجريد دون أن يهتموا بالوجود الفعلى أو الحقيقة العينية، وهؤلاء هم الفلاسفة الذين سحرتهم أنغام أفلاطون فلم يعرفوا العالم بل تصوروه كتابًا من الصور، يقلبون صفحاته ظانين بذلك أنهم يلمسون الواقع. وربما كان على رأس هذه الطائفة ديكارت ومالبرانش وليبنتز وسبينوزا

---

(48) فؤاد شبل، نفس المرجع السابق، ص 20.
(49) نفسه، ص 118- 119.

وهيجل . . إلخ. أمّا المجموعة الثانية من المذاهب الفلسفية فهى تلك التى يندرج تحتها المعارضون للأفلاطونية من أمثال شوبنهور ونيتشه وغيرهم مِمَّن أرادوا العمل على تمزيق "كتاب الصور" فلم يلبثوا أن حطّموا الفلسفة وهدموا العقل نفسه (50).

وهذا التّقسيم الذى قدّمه ماريتان للفلاسفة المعاصرين قد أقامه كما رأينا على أساس تأثرهم بأفلاطون. وعلى الرغم من أن تأثير أفلاطون لم يكن ليكون لأول وهلة واضحًا بنفس الطريقة التى له فى العصور القديمة والوسطى، فإنه – كما يقرر كوبلستون – كان الأب الأكبر لكل فلسفة روحية، وكل مثالية موضوعية، فى نظريته فى المعرفة والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة. فقد كان تأثيره عميقًا على كل المفكرين الناجحين سواء بالسلب أو الإيجاب. ويكفى أن نذكر الإلهام الذى قدّمه أفلاطون لمفكرين أمثال بروفيسور وايتهد ونيقولاى هارتمان (51) وغيرهم. كما سيتضح لنا ذلك فى الصفحات القادمة.

(50) زكريا إبراهيم، المجموعة اللاهوتية للقديس توما الأكوينى، مقال بمجلة تراث الإنسانية المجلد الثالث، ص 784.

(51) Copleston (R), Op. cit., P. 288.

الفصل الأول

أفلاطون الإلهى فى الفكر الإسلامى

لقد وقع فى شعور المسلمين أن كسبًا كبيرًا لدعوة الإسلام، أن يُضاف إليها العقل اليونانى المؤمن بالإله، ممثلاً فى الفلسفة الإلهية التى قام عليها أرباب العقل الإنسانى: سقراط وأفلاطون وأرسطو. فإنه لكسب كبير للدعوة الإسلامية أن تظاهرها هذه العقول الحرة الجبارة وأن يسعى إليها هذا الركب الكريم، هاتكًا حواجز الزمن المتكاثفة ليضع منطق العقل وراء هَدْى السماء وليعلم مَنْ لم يكن يعلم أن هذه الدعوة واقعة فى العقل الإنسانى، مقررة فى مفاهيمه وأن التوحيد الذى جاء به الإسلام ليس إلاّ توكيدًا لما ينبغى أن يهتدى إليه العقل المتحرر من عمليات التقليد والهوى.

ذلك أكبر الظن عندى، هو الذى حمل فلاسفة الإسلام – أو بعضهم على الأقل – على تقدير الفلسفة اليونانية وخاصة الإلهية وعلى مقابلتها بما جاء به الإسلام، وذلك ليؤكّدوا أمرين وليخدموا غرضين : أولهما : إقامة شهود من غير المسلمين على صدق الدعوة الإسلامية فى وحدانية اللّه مَمنْ شهد لهم الناس جميعًا بكمال العقل وسلامة التفكير. وثانيهما : قيام الحجة على أن دعوة الإسلام ليست للعرب وحدهم وإنما هى للناس جميعًا، إذْ كانت تعاليمها واقعة فى العقل الإنسانى منذ أقدم العصور. وقد أدّى هذا الشعور عند الفلاسفة المسلمين إلى المبالغة فى تقدير الفلسفة اليونانية واعتبارها بناء قدسيًا لا يدخل أى فساد على كلياته أو جزئياته [1].

فقد ذهب تلاميذ الفلسفة اليونانية فى الإسلام للتنقيب عن الجذور لكل شىء وكانت الفلسفة هى مرشدهم، فبدأوا يناقشون مشكلة "طبيعة اللّه" محاولين الحفاظ على التوحيد دينيًا وفلسفيا، ولكن هذا الحفاظ قد تطلّب منهم تبسيط

(1) عبدالكريم الخطيب، الله ذاتاً وموضوعا، القاهرة، دار الفكر العربى، الطبعة الثانية 1971م، ص 264– 265.

"طبيعة اللّه" الغامضة. وعلى سبيل المثال كما قال محمد ﷺ كان العليم (The Knower al - alim) ولذا فهو يمتلك صفة العلم (Knowledge - ilm) ولكن بماذا كان علمه، أبشىء داخل ذاته أو خارجها؟ لو كانت الأولى لكانت هناك ثنائية فى ذاته، ولو كانت الثانية لاعتمدت معرفته على شىء ما خارج ذاته. ومن أجل هذا التناقض قال بعضهم بأن اللّه لو كانت وحدته واستقلاله مصانين، لما أمكن وصفه بأى صفة إيجابية وللزم وصفة بصفات سلبية (2).

وقد انتشرت مثل هذه المناقشات الجدلية فى صدر الفكر الإسلامى، وكان من شأنها أن زعزعت إيمان بعض ضعفاء الإيمان، مما جعل بعض الخلفاء يحكم على مثل هؤلاء المجادلين الملحدين بالحرق والصلب وإحراق كتبهم (3). وهذا ما حدا بكثير من الفلاسفة المسلمين إلى دراسة الفكر اليونانى دراسة متعمقة، ومحاولة التوفيق بينه وبين ما جاء به الإسلام، وكشف نقاط الالتقاء بينهما. ولكن غاب عن كثير منهم نقاط الاختلاف الجوهرية الكثيرة بين آراء أفلاطون وأرسطو وبين ما جاء به "القرآن الكريم"، لأن فلاسفة اليونان مع كونهم يكادون يجمعون على ألوهية إله واحد، فوق الموجودات كلها، إلاّ أنهم مع هذا – كما رأينا لدى أفلاطون قمة التفكير اللاهوتى بينهم – يخلطون كثيرًا بين الإله وبين الموجودات، فتارة يجعلون لمادة الوجود وجودًا مناظرا لوجود اللّه، وأن اللّه لم يخلق المادة، وإنما خلق صورًا منها. وتارة يجعلون اللّه قد أبدع العقل الأول أو العقول المفارقة، ثم جعل إلى هذا العقل أو تلك العقول تدبير الوجود، وأن ليس للّه بعد هذا عمل فى الوجود. إلى غير ذلك من التصورات التى تعزل اللّه عن الوجود أو تخلطه به (4).

---

(2) انظر مادة "ALLAH" فى :

Shorter Encyclopedia of Islam, Luzao and co., p. 37.

(3) راجع: توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، 1979م، ص 117– 118 وما بعدهما. وكذلك أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ1، الباب الأول، الفصل السادس.

(4) عبدالكريم الخطيب، نفس المرجع السابق، ص 267.

وإذا كانت دراستنا لتأثير الفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامى، تقتصر على أفلاطون، فإن من المناسب لأغراضنا أن نعرف فى البداية، أن طائفة كبيرة من مؤلفات أفلاطون قد نُقلت إلى اللغة العربية مثل "طيماوس" و"السفسطائى" و"النواميس"، كما أن العرب عرفوا طائفة أخرى مثل "جورجياس" و"أقريطون" و"فيدون" و"أوطيفرون" و"فايدروس" و"بروتاجوراس" و"مينون".

كما نقلت إلى العربية كتب منسوبة إلى أفلاطون مثل "كتاب الروابيع" و"وصية أفلاطون فى تأديب الأحداث" وقد لخّص الشهر ستانى (المتوفى 548 هـ 1153م)[5] صاحب "الملل والنحل" مذهب أفلاطون تلخيصًا يدل على أن ذلك المذهب كان معروفًا فى العالم العربى [6].

ولعلّ ابن النديم (385هـ 995م) قد سبق الشهرستانى إلى تلك الكتب المترجمة لأفلاطون وقرر فى "الفهرست" أن الثقاة أخبروه بأن "طيماوس" قد نُقلت فى ثلاث مقالات، وقد نقلها ابن البطريق وحنين بن اسحق أو أصلح حنين ما نقله ابن البطريق[7].

وإذا عرفنا أن ابن البطريق عاش حوالى 180هـ وأن حنين بن اسحق قد عاش حوالى 194 إلى 260 هـ، لعرفنا أن "طيماوس" كانت من أوائل المحاورات التى تُرجمت إنْ لم تكن أولها، وقد نُقلت كاملة على حين أن "النواميس" أى "القوانين" قد قام الفارابى بتلخيصها فى "تلخيص نواميس أفلاطون" حتى الكتاب التاسع فقط [8]. أى

(5) سنعتمد فى ذكرنا لتواريخ فلاسفة الإسلام على اللوحة التاريخية التى قدّمها بينيس فى "مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان واليهود"، نقله عن الألمانية محمد عبدالهادى أبو ريده، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية 1946م.

(6) عثمان أمين، الروح الأفلاطونى، مقال بكتاب "دراسات فلسفية"، ص 34.

(7) ابن النديم، الفهرست، لبنان، بيروت، مكتبة خياط، طبعة فلوجل، 1964م، ص 264.
وانظر أيضًا، ديلاس أوليرى، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة وهيب كامل، مراجعة زكى على، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية 1962م، ص 81 وما بعدها. ويمكنك الرجوع أيضًا لمعرفة كيفية انتقال الفلسفة اليونانية إلى العرب وبداية عصر الترجمة إلى : موسى الموسوى، من الكندى إلى ابن رشد، بغداد الطبعة الأول 1972م، ص26 وما بعدها.

(8) راجع الفارابى، تلخيص نواميس أفلاطون، المنشور بكتاب عبدالرحمن بدوى، أفلاطون فى الإسلام، طبعة مهران، 1973م.

أن العرب قد عرفوا "طيماوس" أول ما عرفوا أفلاطون، وهى التى تحتوى على كل ما اعتبره فلاسفة الإسلام موافقًا لما جاءت به الشريعة الإسلامية، وبالذات أن أفلاطون قد قرر فيها ما يميل إلى حدوث العالم، وقد تأثّر المسلمون بنظرية الخلق كما جاءت بها "طيماوس" على حد تعبير أحد الكتاب – تأثرًا شديدا لا يجحده كل مَنْ له دراية بالفلسفة الإسلامية(9)، فى حين أن ما عرفوه من "القوانين" فى الأغلب كان حتى الكتاب التاسع منها فقط. والمعروف أن نظريات أفلاطون الإلهية فى هذه المحاورة قد تركّزت في الكتاب العاشر إجمالاً وفى الحادى عشر والثانى عشر تفصيلاً (10).

وإذا كان ذلك كذلك، فإننا نستطيع هنا الإقرار بقضيتين: أن تأثير أفلاطون على الفكر الإسلامى، فى الألوهية كان من خلال "طيماوس" وهى – كما عرفنا لا تمثل الرأى الأخير لأفلاطون فى الألوهية ومن هنا وقع الخلط فى فهمهم لأفلاطون. أمّا القضية الثانية فهى أن أفلاطون كان من أوائل الفلاسفة اليونانيين الذين أثـّروا فى الفكر الإلهى الإسلامى، وذلك يتضح من خلال النظر فى تاريخ نقل "طيماوس" للغة العربية، مما يجعلنا نقرّ بتأثيره فى الفكر الكلامى الإسلامى – وإنْ كان أصحابه لم يذكروا ذلك – كما أثـّر فى الفلاسفة المسلمين من الكندى حتى ابن رشد، ولم يسلم من تأثيره أحد من هؤلاء الفلاسفة، وإن كان يغلب على بعضهم التأثر بأرسطو كابن سينا وابن رشد وغيرهم فإن تأثير أرسطو كان فى معظمه فى أجزاء فلسفتهم الأخرى أكثر مما كان فى الألوهية، هذا إلى جانب أن فلسفة أرسطو الإلهية كانت فى كثير من قضاياها أفلاطونية (11)، وبالذات الجوانب التى انتقلت منه إلى فلاسفة الإسلام.

---

(9) محمد غلاب، المعرفة عند مفكرى المسلمين، ص 164– 165.

(10) راجع: Plato, Laws, X, English Trans, by Jowett.
Preentice, Hall, Inc. Englwood Cliff, second Printing 1961"Laws", Boor X; pp. 340- 352

(11) وهذا يحتاج منا لدراسة منفصلة نتمنّى القيام بها لبيان الصلة الوثيقة بين آراء أفلاطون فى الألوهية وآراء أرسطو الذى لم يقدم إلاّ القليل من الإضافة على ما قدّمه أستاذه أفلاطون. ولعلّ تلك الإضافة هى التى رفضها المسلمون لعدم اتفاقها مع الدين.

فالحضارة الإسلامية تختلف فى روحها عن الحضارة اليونانية، وحينما أخذت عنها فهى لم تأخذ إلاّ العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة، ونعنى بها تلك العناصر الشرقية التى مُزِجت بعناصر يونانية. وهذا سر ما نلحظه من أن أفلاطون وتلاميذه من الأفلاطونية المحدثة قد انتشروا فى الفكر الإسلامى أكثر من انتشار أرسطو فالروح الإسلامية لم تستطع هضم ما قدّمه أرسطو فاستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة، بل إن العلوم الشرعية قد تأثّرت أعظم التأثر بهذه الأفلاطونية المحدثة لأن رجال الدين قد وجدوا فيها روحهم الإسلامية فى صورة أخرى أروع وأعظم نموا وأكثر تفصيلاً [12] وبما أننا نعلم أن هؤلاء الأفلاطونيين المحدثين هم تلاميذ أفلاطون والأمناء على فكره الإلهى، فإن أفلاطون إذنْ كان له اليد الطولى فى التأثير على المفكرين المسلمين بدءًا من علماء الكلام وحتى نهاية الفلسفة الإسلامية المعروفة فى المغرب العربى وكذلك فى التصوف الإسلامى.

من الثابت إطلاع المسلمين الأوائل على فلسفة اليونان أو جزء منها على الأقل كما قال الشيرازى فى كتابه النقدى: "الأسفار الأربعة" عن كتاب "المطارحات" للسهروردى من أن المتكلمين الأوائل فى عهد بنى أمية عرفوا الفلسفة اليونانية حين نُقِلت بعض كتبها إليهم. غير أنها لم تكن من ذلك النوع المشائى الذى عرفه المسلمون فيما بعد. وهو يقول أيضًا إن هؤلاء المتكلمين أخذوا تلك القواعد اليونانية التى عرفوها وجعلوها أساسا لفلسفتهم. وأن مَنْ يمعن النظر فى كتابات المتكلمين الأوائل كـ أبى الهزيل العلاف وهشام بن الحكم وغيرهما، لا يسعه إلاّ أن يقرّ بما فيها من اطلاع واسع على الفلسفة اليونانية قد تمت فى العصر الإسلامى الأول، وأن الفلسفة اليونانية قد عُرِفت قبل حركة الترجمة الرسمية التى بدأت فى العصر العباسى الأول [13].

(12) عبدالرحمن بدوى، التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، القاهرة، دار النهضة المصرية، الطبعة الثانية 1946م، المقدمة، ص ى- يا.

(13) القاضى عبدالجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تعليق الأمام أحمد بن الحسينى بن أبى هاشم، حققه وقدم له عبدالكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، 1965م، ص 111.

وقد كان القاضى عبدالجبار أحد أئمة الفكر الاعتزالى من أهم منْ تأثّروا بأفلاطون من المتكلمين فهو يقول فى "شرح الأصول الخمسة" وهو يحلل الدعاوى الأربعة لخصومه : فصل الغرض به الكلام فى الدعوى الثالثة من هذه الدعاوى وهو كلام فى أن الأجسام لا يجوز خلوها من الأكوان التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. والخلاف فيه مع أصحاب الهيولى، وهم جماعة ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة والتراكيب مُحدَثة، وعبّروا عنها بعبارات نحو : الاستقص والبسيط والطينة والعنصر والهيولى إلى غير ذلك.

ولعلّنا نلحظ استعمال القاضى عبدالجبار للاصطلاحات الأفلاطونية، ومما يثبت أنه قد استفاد من قراءته لطيماوس ذلك الفصل الذى قدّم فيه برهانًا على وجود اللّه إذ يقول : "وإذا ثبت أن الأجسام مُحدّثة فلا بدْ لها من مُحدِث وفاعل، وفاعلها ليس إلا اللّه تعالى"[14]، فقد استخدم القاضى عبدالجبار لغة أفلاطون بالإضافة إلى ذلك البرهان نفسه قد ورد على لسان أفلاطون فى طيماوس كما أوضحناه من قبل.

أمّا أبو الحسن الأشعرى وهو أحد مشاهير المتكلمين، فيقول فى معرض حديثه عن التوحيد : "إن المعتزلة قد أجمعت على أن اللّه واحد ليس كمثله شىء وهو السميع البصير. . . وأنه القديم ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك له فى ملكه ولا وزير له فى سلطانه، ولا معين له على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، لم يخلق على مثال سبق، وليس خلق شىء بأهون عليه من خلق شىء آخر ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذّات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، وليس بذى غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص، تقدّس عن ملامسة، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء"[15].

(14) القاضى عبدالجبار. نفس المرجع السابق، ص 112.

(15) أبو الحسن الأشعرى، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، 1969م، ص 235- 236.

ويمكن أن نستشفّ من هذا النص أيضًا استعمال الأشعرى لاصطلاح أفلاطون فى قوله: (لم يخلق الخلق على مثال سبق) وهو يؤكدّ أيضًا حدوث العالم وقِدَم اللّه وأزليته وحده إذْ لا قديم غيره ولا إله سواء.

وإذا كان علماء الكلام لم يشيروا إلى ما يفيد تأثرهم بأفلاطون على الرغم من أنهم قد اطّلعوا على نصوصه، فإن فلاسفة الإسلام قد صرّحوا فى كل ما كتبوا بأنهم قد استفادوا من الفلاسفة اليونانيين وعلى رأسهم أفلاطون.

وأول فلاسفة الإسلام هو الكندى الذى كان أول مَنْ حاول التوفيق بين الدين والفلسفة لأسباب عديدة [16]، على أساس أن موضوع الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا عند العرب كما كان عند أفلاطون وأرسطو يرتبط بالصبغة الدينية، ولا أدلّ على ذلك لدى فلاسفة الإسلام من أنهم يطلقون على الميتافيزيقا علم الإلهيات. ولقد حرص الكندى على ذلك التوفيق حتى يوطِّد مكانة الفلسفة فى عصر كان الفقهاء يشنون عليها الحملات الشديدة.

ولقد كان أثر أفلاطون واضحًا فى كل أجزاء فلسفة الكندى الإلهية سواء فى خلود النفس أو فى البرهنة على وجود اللّه وكيفية إيجاده العالم. فالنفس عند أفلاطون – كما نعرف – مفارقة وخالدة وهى مصدر المعرفة وتنقسم إلى نفس شهوانية وغضبية وعاقلة.ولقد أضاف أفلوطين على ذلك أنها تصدر عن العقل الأول الذى يصدر بدوره عن الواحد، كما يصدر الضوء عن الشمس. وقد جمع الكندى بين المذهبين، ولعلّة نقل ذلك عن بعض رسائل الفلاسفة الإسكندرانيين أصحاب المختصرات فقال : إن النفس بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر البارى عزّ وجل كقياس ضياء الشمس من الشمس[17]. ولعلّ السبب فى

---

(16) انظر هذه الأسباب فى: محمد عاطف العراقى، مذاهب فلاسفة المشرق، القاهرة دار المعارف، الطبعة السادسة، 1978م، ص 36– 37.

(17) أحمد فؤاد الاهوانى، الكندى "فيلسوف العرب" القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة أعلام العرب، رقم (26) بدون تاريخ ص 239.

تفضيل الكندى مذهب أفلاطون على مذهب أرسطو فى النفس، قرب هذه النظرية من التعاليم القرآنية الواردة فى الكتاب الكريم. فالله تعالى يقول: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۞ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۞ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾، ويقول سبحانه وتعالى أيضًا : ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ﴾، فالسيرة الصالحة التى يتطلبها الإسلام أن يضبط المرء نفسه وأن ينهاها عن الهوى لينعم بالسعادة فى الدارين [18].

وقد قدّم الكندى فى برهنته على وجود الله أدلّة هى فى أساسها أفلاطونية ومنها دليل العناية والغائية فقد رأى الكندى أن العالم حادث ومركب، وهو لهذا فى حاجة إلى محدث يحدثه ومركب يركبه "والواحد الحق هو الأول المبدع، الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شىء عن إمساكه وقوته إلاّ غار ودثر". ويضيف إلى هذا فى رسالته "الإبانة عن العلة الفاعلة": "إن فى نظم العالم وترتيبه وفعل بعضه فى بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض وإتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير ومع كل تدبير مدبِّر، وعلى أحكم حكمة ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعًا من المضاف"[19].

ويذهب الكندى فى هذا إلى أن النظام والتدبير فى هذا العالم يدلّنا على منظم ومدبِّر ويضرب لنا أمثلة عديدة فى رسائله للغائية والعناية سواء فى العالم العلوى أو العالم السفلى [20]. ولسنا فى حاجة إلى أن نشير إلى أن هذه النظرة الغائية للكون يونانية قديمة عرفت عند سقراط وبدت بوضوح عند أفلاطون، إذْ أن كلمة (كسموس) Cosmos اليونانية فى مدلولها اللفظى تعنى النظام [21].

---

(18) نفسه، ص 241.

(19) الكندى، رسالة فى الإبانة عن العلّة الفاعلة، المنشورة ضمن رسائل الكندى الفلسفية تحقيق محمد عبدالهادى أبو ريدة، الجزء الأول، القاهرة، دار الفكر العربى، 1950م، ص 215.

(20) محمد عاطف العراقى، نفس المرجع السابق، ص 86.

(21) إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، الجزء الثانى، ص 79.

وبعدما رأينا مدى تأثر الكندى بأفلاطون فى تدليله على وجود اللّٰه، نجده أيضًا متأثرًا به فى تحليله لكيفية إيجاد اللّٰه لهذا العالم بواسطة العقل والنفس، فاللّٰه لديه واجب الوجود، أوجد العالم ولكن لا عن طريق مباشر بل بواسطة أمرين آخرين تصور الكندى وجودهما أو افتراض تحققهما قبل أن يوجد العالم ويتحقق، هما العقل والنفس، وهما إمّا أن يتصورا على أنهما ناقلان على التوالى أثر "الواجب" للعالم، أو على أن اللّٰه أودع فى العقل قوة الفعل والإيجاد، والعقل بدوره أودع مثل هذه القوة فى النفس والنفس أخيرًا هى التى تولّت بما أُودع فيها من قوة تصوير العالم وتشكيله، أو خلقه وإيجاده والمآل واحد على كل حال، سواء تصورت وساطتها على هذا النمط أو ذاك وهو : أن اللّٰه المصدر الأول لإحداث الأثر والفعل، وأن العالم هو المستقبل الأخير لهذا الأثر وهذا الفعل.

وفكرة الوساطة بين "واجب" فاعل، وممكن "قابل"، تتضمن إذنْ: عنصرًا فلسفيا لأرسطو: هو تعبيره بالواجب والممكن. وعنصرًا أفلاطونيا: هو فكرة الوساطة، وعنصرًا أفلوطينيًا: وهو زيادة مرتبة العقل فى الوساطة، إذْ لو كان ما يُنسَب للكندى من فكرة الوساطة بين طرفى الوجود فى نظره مأخوذا عن أفلاطون وحده لكان وضعه على هذا النحو طرفان وواسطة واحدة. والطرفان: المُثـُل .. وظلالها، والواسطة بينهما النفس الكلية وكانت الواسطة غير ناقلة لتأثير المُثـُل إلى ظلالها لأن المثال لا يؤثر فى نظر أفلاطون، إذْ المؤثر فى العالم عنده النفس نفسها[22].

والوساطة على هذا النحو المنسوب للكندى على الرغم من أنه استقاها أساسًا من أفلاطون إلاّ أنها لا تخرج عن كونها تصويرًا إنسانيًّا لعلاقة اللّٰه بالعالم، وإيجاده وتدبيره له. وفى القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على اتصال اللّٰه بمخلوقاته، وبالأخص الإنسان منها، اتصال إيجاد لها، وإشراق على حركاتها ومصائرها مثل قوله تعالى : ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ

(22) محمد البهى، نفس المرجع السابق، ص 358- 359.

﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا ۖ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا ۚ إِنَّهُۥ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ بِٱلْقِسْطِ ۚ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ ﴿٤﴾﴾[23] وقوله أيضًا : ﴿وَمَا تَكُونُ فِى شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا۟ مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ ۚ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٦١﴾﴾[24].

فالوساطة لدى الكندى وجه من وجهين لشرح هذا الاتصال بين اللّٰه ومخلوقاته. ولا يغير القول بها من حقيقة الأمر شيئًا وهو : أن اللّٰه فاعل أو خالق، وأن العالم أثر فعله، أو هو مخلوق له، وهى بهذا لا تناوئ أصلاً من أصول الإسلام[25].

ولعلّ من أعمق الفلاسفة العرب تأثرًا بأفلاطون حقًّا هو محمد بن زكريا الرازى الشهير بأبى زكريا الرازى (المتوفى 311هـ أو 313هـ أو 320هـ)، فقد تأثّر بأفلاطون تأثرًا شديدا فى إلهياته، إذْ أنه على الرغم من تردد الرواية الغريبة القائلة أنه قد استخرج آراءه الإلهية الكبرى وبالأخص مفهومه الأساسى للمبادئ الأزلية الخمسة من مصادر حرانية وصابئية، فإنه مما لا يرقى إليه شك أن منطلق فكره الميتافيزيقى إنما هو فى الأساس أفلاطون، وأن مؤلفاته الأخلاقية، فضلاً عن ذلك، مشبعة بأفكار سقراط الخلقية[26].

وهذا يبدو طبيعيًّا متى علمنا أن الرازى توفّر على دراسة الآثار السقراطية والأفلاطونية واللاحقة بالأفلاطونية، كما تشهد على ذلك عناوين مؤلفاته مثل "تفسير فلوطرخس على كتاب طيماوس" و"تفسير كتاب طيماوس" و"كتاب العلم الإلهى على رأى أفلاطون"[27]. وفضلاً عن ذلك فإن البنيات الداخلية، وكذلك

(23) القرآن الكريم، سورة يونس، آية (2-4).

(24) نفسه، آية (61).

(25) محمد البهى، نفس المرجع السابق، ص 363-365.

(26) ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، 139.

(27) بينيس، نفس المرجع السابق، ص 68.

وأيضًا : ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، ص 139.

محتويات مذهب الرازى، الواصلة إلينا تؤيد هذا الرأى تأييدًا تاما، فقد ذكرت فى مأثورات الإسلاميين المتأخرين التى يمكن اعتبار الرازى مصدرًا لها فى الجملة مجموعة آراء فى العلم الطبيعى تحمل اسم أفلاطون. وهى القول بقدم الهيولى، وهو يوضع فى مقابلة مذهب أرسطو فى قدم العالم، وإنكار أن يكون الجسم مركب من الهيولى والصورة، والجسم بحسب هذا المذهب جوهر بسيط غير مركب (28)، والرأى القائل بأن الجسم من حيث هو جسم يفنى إنْ تجاوزت قسمته حدا معينا فيعود هيولى. وقد اعتبر أن من آراء أفلاطون أيضًا الرأى القائل بوجود مكان حقيقى ذى أبعاد ثلاثة، ويُقال: إن هذا عند أفلاطون قديم، وكثيرًا ما نُسب لأفلاطون القول بوجود الخلاء بمعنى المكان ذى الأبعاد الثلاثة، الذى يجوز أن يكون مملوءًا بالأجسام أو خاليًا منها. ونُسب له أنه كان يقول: إن الزمان جوهر موجود مستقل عن الحركة وأن الحركة إنما تقدره (29) فقط وقد استُنتج من هذه النظرية المنسوبة لأفلاطون أن ما ذهب إليه ابن سينا من التمييز بين معانى الزمان والدهر والسرمد، إنما يدل حسب رأى أفلاطون على هذا الجوهر الواحد فى مظاهره المختلفة. على أن هذه الآراء المأثورة باسم أفلاطون تتفق تمام الاتفاق مع آراء الرازى.

وهذا الاتفاق يتجلىّ من المقارنة بينهما. وكل ما جاء فى كتب المتأخرين منقولاً عن كتب سابقة لغيرهم، بصدد تعيين المصادر القديمة الحقيقية التى اعتمد عليها الرازى لا تزيد قيمته على مجرد تأييد القول بأنه كان شائعًا بين المسلمين، مجموعة آراء فى العلم الطبيعى مأثورة باسم أفلاطون تتفق مع آراء الرازى (30).

---

(28) انظر : الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازى، الجزء الأول من طبعة طهران الحجرية، ص 427، حيث يُنسب هذا الرأى لأفلاطون والرواقيين.

(29) المعروف أن أرسطو هو الذى عرَّف الزمان بأنه "هو الجانب المعدود من الحركة أى أنه ما يقبل العد من الحركة"، (أنظر: أميره حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 351). بينما يعرَّفه أفلاطون بأنه هو الصورة المتحركة للأبدية (أنظر: عبدالرحمن بدوى، الزمان الوجودى، ص56) وعلى حين يعتقد أفلاطون فى طيماوس أن الزمان حادث، يرى أرسطو رفض هذا واعتبار الزمان قديم وخالد.

(30) بينيس، نفس المرجع السابق، ص 69- 70.

ونستطيع أن نتبين فى فهم الرازى للمبادئ الأزلية المتلازمة الخمسة – على الرغم من قول البعض أنها حرانية وصابئية – بوضوح أثرًا أفلاطونيًّا مباشرًا نابعًا فى الأصل من "طيماوس"، والتى أقبل الرازى على دراستها إقبالاً خاصًا.

فالمبادئ الخمسة الأزلية التى تؤلّف نواة مذهب الرازى فى ما بعد الطبيعة هى: الهيولى، الخلاء، الزمان، النفس، والبارى. وهو يبدأ بالمادة فيدلل على أزليتها من وجهين: الأول أن الخلق أو الجمع بين المادة والصورة لا يفترض وجود خالق سبقها بوجوده وحسب، بل يستوجب كذلك وجود حامل أو مادة تمّ فيها عمل الخلق. ذلك لأن مفهوم "الخلق من لا شىء" بذاته باطل منطقيًا، إذْ لو استطاع اللّه أن يخلق شيئًا من لا شىء لكان لزامًا عليه أن يخلق كل شىء مباشرة من لا شىء، لأن هذا الأسلوب هو أبسط الأساليب وأقربها. ولكن بما أن الواقع على خلاف ذلك فلا مناص من القول بأنه خلق العالم من مادة غير ذات صورة، سبقت وجوده منذ الأزل [31].

فهذا القول من جانب الرازى يؤكّد وجود إله متميز عن الكون وهو علّة فاعلية للكون لكن لا على أساس الإبداع والخلق من عدم بل على أساس الصنع كما هو الحال بالنسبة لإله أفلاطون الذى كان دوره التأليف بين المُثل القديمة والمادة القديمة فكان بذلك صانعًا للكون بمثابة النجار الذى يصنع الكرسى على ضوء مثال مُسْبَقْ ومن مادة خشبية. فموقف الرازى إذنْ غير بعيد عن موقف أفلاطون لأنه يقول كما رأينا بقدم المادة [32].

أمّا أزلية البارى عزّ وجل، والنفس الإنسانية، فقد ارتبطت فى نظام الرازى بمحاولة جزئية لمعالجة القضية الكبرى التى استهدفت تعليل خلق العالم، والتى حيّرت الفلاسفة ابتداءً من أفلاطون. فالمعضلة التى يعالجها الرازى هنا ليست ما إذا كان العالم مَحُدثًا أو غير مُحدَث، بل هى معضلة أشد تعقيدًا، قُدِّر لها أن يتردد

(31) ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، ص 142.

(32) عبدالكريم المراق، الإلهيات عند الفارابى، الجمهورية العراقية، منشورات وزارة الأعلام، مهرجان الفارابى 1975م، ص 24– 25.

صداها فى الأوساط اللاهوتية والفلسفية فى العالمين الإسلامى والمسيحى مدى قرون عديدة، وهى : هل خلق اللّٰه العالم – كما عبّر عن ذلك علماء اللاتين بعد ذلك – "بحكم ضرورة طبيعية" أم "بداعى إرادة حرة" ؟

فإذا قيل أن ذلك إنما كان لضرورة طبيعية، كانت النتيجة المنطقية فى عرفه، أن اللّٰه الذى خلق العالم فى الزمان، هو نفسه أيضًا فى الزمان، مادام المعلوم الطبيعى مكافئًا لعلّته الطبيعية ضرورة فى الزمان، أمّا إذا اعتبر وجوده نتيجة لفعل إرادة حرة، فإن سؤالاً آخر لابدّ أن يسأل وهو : لماذا اختار اللّٰه أن يخلق العالم فى الوقت الذى خلقه فيه، بدلاً من أى وقت آخر ؟

إن الجواب الذى يورده الرازى يظهر بصورة واضحة العناصر الأفلاطونية والأفلوطينية الكامنة فى تفكيره. وكذلك البراعة التى حاول بها دمج مبادئه الأزلية الخمسة فى نظام كونى متماسك. فالنفس وجدت منذ الأزل مع اللّٰه والهيولى والزمان، لكن تعلّقها بالهيولى حمل اللّٰه على إعانتها على ما لم تكن بمفردها قادرة عليه، وهو الاتحاد بصورة مادية. وهذا الاتحاد هو الذى استلزم خلق هذا العالم الذى تبقى النفس أبدًا غريبة فيه، لكن هذه النفس المستغرقة بالصور المادية والمنغمسة باللذات الحسية، لا تلبث أن تتنبّه بفضل الإشراق العقلى إلى مصيرها الحقيقى فتعمل على الرجوع إلى مستقرِّها فى العالم العقلى، الذى هو موطنها الحقيقى [33].

ولابدّ من الإشارة فى هذا الصدد، إلى أن الرازى لا يورد أى برهان لا على أزلية البارى، ولا على أزلية النفس. وهذا يوضح أن الرازى قد اهتم أساسًا بدراسة "طيماوس" من بين كتابات أفلاطون فقط، لأنه لو كان قد اطَّلع على "فيدون" و"الجمهورية" و"القوانين" لكان قد قدّم البراهين على أزلية النفس واللّٰه عزّوجل كما قدم أفلاطون فى تلك المحاورات. لكن من الثابت أنه رأى بأن العالم مخلوق فى زمان وأنه زائل، خلافًا لما ذهب إليه أفلاطون من أنه مخلوق لكنه أبدى. فالرازى

(33) ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، ص 144– 145.

إذنْ يضع أزلية النفس والبارى، على غرار أفلاطون كقضية بديهية. وليست فكرة خلود النفس أزلاً وأبدًا وحدها هى التى تعكس تأثيرًا فيثاغوريا وأفلاطونيا واضحا لدى الرازى، بل إن دور الفلسفة بوصفها الطريق الوحيد لتطهير النفس وتحريرها من قيود الجسد، هو الآخر دليل على ذلك التأثير الذى جاء منافيًا للمفهوم الإسلامى للوحى، ولما يجاريه من قرائن النبوة (34).

ولعلّ الفارابى (المتوفى 339هـ - 950م) قد تأثر هو الآخر بأفلاطون وأرسطو حتى أن تأثره هذا قد أبعده هو الآخر عن التصور الإسلامى لله. وأول ما يصادفنا من جوانب هذا التأثير لدى الفارابى أنه قد حاول التوفيق بين رأييهما فى الألوهية، لكى يبين أنها تتفق والتصور الإسلامى. ونجده يبدأ فى إزالة الخلاف بينهما فى قدم العالم وحدوثه، فهو قد فهم مسبقًا من "طيماوس" بالقطع أن أفلاطون يقرّ بشكل نهائى بحدوث العالم، أمّا أرسطو فقد فهمه معظم الفلاسفة المسلمين على أنه قائل بقدم العالم ولكن الفارابى يتولىّ الرد على هؤلاء – حتى يتمم توفيقه – فى "الجمع بين رأيى الحكيمين" حيث يقول :

"ومما يُظن بأرسطو طاليس بأنه يرى أن العالم قديم وبأفلاطون أنه يرى أن العالم مُحدث فأقول: إن الذى دعى هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطو طاليس الحكيم هو ما قاله فى كتاب طوبيقا أنه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة، مثال ذلك، هذا العالم قديم أم ليس بقديم، وقد وجب على هؤلاء المختلفين إمّا أولاً : فبأن ما يؤتى على سبيل المثال لا يجرى مجرى الاعتقاد، وأيضًا فإن غرض أرسطو فى كتاب طوبيقا ليس هو بيان أمر العالم لكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الزائعة"(35).

"ومما دعاهم إلى الظن أيضًا ما يذكره فى كتاب السماء والعالم أن الكل له بدء زمانى فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم وليس الأمر كذلك، إذّ قد تقدم

---

(34) نفسه، ص 145.

(35) الفارابى، الجمع بين رأيى الحكيمين، الجزء المنشور بـــ"قراءات فى فلسفة"، ص 436.

فبين فى ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشىء لا يشتمل ذلك الشىء، ومعنى قوله أن العالم له بدء زمانى أنه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه، فإن أجزائه يتقدم بعضها بعضًا بالزمان، والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمانى ويصبح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع البارى جلّ جلاله إيّاه ودفعه بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان"(36).

ويستمر الفارابى فى تبرير ذلك لدى أرسطو حتى ينتهى إلى القول : "أنه لولا أن هذا الطريق الذى نسلكه فى هذه المقابلة هو الطريق الأوسط فمتى ما تنكبناه كنا كَمْنَّ ينتهى عن خلق ويأتى بمثله، لأفرطنا فى القول وبينا أنه ليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرق من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع ما لأرسطو طاليس وقبله لأفلاطون ولَمْن يسلك سبيلهما"(37).

والحق أن ما قدّمه الفارابى فى "الجَمْع بين رأيى الحكيمين" ليس إلاّ محاولة خاطئة من جانبين: الأول أنه قد أخطأ فى فهم أرسطو لاعتماده على ترجمة خاطئة لكتاب كان يظن أنه له وهو "اثولوجيا أرسطو طاليس"، والحقيقة أنه كان بعض تاسوعات أفلوطين. ولعلّ هذا الكتاب بما حواه من آراء قد أجاز لأرسطو البقاء والتأثير فى الفلسفة الإسلامية – أمّا الجانب الثانى، أنه قد تخطى أفلاطون ولم يفهمه فهمّا صحيحا، وجعله مجرد رافد من روافده، إذْ المعلوم مثلاً أن أفلاطون لم يبين كيفية صدور الأشياء عن عالم المُثُل، فمع أنه يرى أن الأشياء ظلال للمثل لم يوضح كيفية تأثير هذه فى تلك، وهذا مما أخذه عليه أرسطو. أمّا الفارابى فى الكتاب المشار إليه فقد جعل المُثل قائمة فى العقل الإلهى لإبداع ما يبدع، لا تدثر ولا تفسد، بعد أن كانت لدى أفلاطون قائمة بذاتها. فهذا الرأى الذى ينسبه الفارابى إلى الحكيمين إنما يعبّر فى الحقيقة عن رأيه هو. فالله عنده صوّر ما يريد إيجاده لأنه لا

(36) نفسه، ص 437.

(37) نفسه، ص 439.

يوجد شيئا جزافا وعلى غير قصد. فالأشياء بعد أن كانت فى علم الله صورًا عامة، أى ماهيات فقط، تتحول إلى هويات وتصبح حقائق فعليه. وهذا التحول إنما يكون من جانب الله. وهكذا فتحقيق المُثُل أصبح على يد الفارابى عبارة عن منح الهوية للماهيات الممكنة فى العقل الإلهى. وبعبارة أخرى، إن الله فى علمه (عقله) توجد المثل أو الصور وجودًا أوليا، هو المؤثر فى العالم وهو الموجد له وهو الخالق [38].

ولعلّ اتخاذ الفارابى لأفلاطون كمجرد رافد من روافده، يتضح لنا أكثر فى برهنته على وجود الله من خلال الجدل الصاعد والهابط لدى أفلاطون. إذْ يقول فى أحد "الفصوص" التى ضمنها كتابه "الفصوص": لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه إمارات الصنعة ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض ويعلم أنه لا بدّ من وجود الذات وتعلم كيف يبتنى عليه الوجود بالذات فإنْ اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وإنْ اعتبرت عالم الوجود فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا هو ذا - ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ ﴾ [39].

ويقول فى فصّ آخر : "إذا عرفت أولا الحق، عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق، وإنْ عرفت الباطل أولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حق فانظرْ إلى الحق على أنه حق فإنك لا تحب الآفلين بل توجه وجهك" [40]. فمعرفتنا بالله لدى الفارابى من الموجودات التى تصدر عنه ويصدر بعضها عن بعض أوثق من معرفتنا له فى ذاته، فمن الله الواحد يصدر الكل، وعلمه هو قدرته العظمى، ومن تعقله لذاته يصدر العالم، وعلّة الأشياء جميعًا ليست هى إرادة الخالق القادرة على كل شىء، بل علمه يجب عنه. وعند الله، منذ الأزل، صور الأشياء ومثلها. ويفيض عنه منذ الأزل مثاله، المسمى الوجود الثانى أو العقل الأول، وهو الذى يحرِّك الفلك الأكبر. وتأتى بعد

(38) محمد عبدالرحمن مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 413.

(39) الفارابى، كتاب الفصوص، طبع فى مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1345هـ، ص6.

(40) الفارابى، نفس المرجع، ص7.

هذا العقل عقول الأفلاك الثمانية تباعا يصدر بعضها عن بعض، وكل واحد منها نوع على حدة، وهذه العقول هى التى تصدر عنها الأجرام السماوية، والعقول التسعة مجتمعة – وهى التى تُسمى ملائكة السماء – هى عبارة عن مرتبة الوجود الثانية. وفى المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعّال فى الإنسان، وهو المسمى أيضًا روح القدس وهو الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى، والنفس فى المرتبة الرابعة، وكل من النفس والعقل لا يظل على حالة الوحدة الخالصة، بل يتكثير بتكثر أفراد الإنسان. وفى المرتبة الخامسة توجد الصورة. وفى السادسة المادة وبهاتين تنتهى سلسلة الموجودات التى ليست ذواتها أجسامًا. والمراتب الثلاثة الأولى: اللّٰه وعقول الأفلاك والعقل الفعّال ليست أجساما، ولا هى فى أجسام. أمّا المراتب الثلاثة الأخيرة وهى النفس والصورة والمادة فهى تلابس الأجسام، وإنْ لم تكن ذواتها أجسامًا [41].

وربما تّجلى فى أقوال الفارابى هذه أنه متأثر بالمعلمين النصارى لما نلاحظه فيها من تقسيم ثلاثى، وعند النصارى الثلاثة نفس الشأن الذى كان للأربعة عند الفلاسفة الطبيعيين، والاصطلاحات التى يستعملها الفارابى تؤيد ما نلاحظه من التأثر بأساتذته النصارى. غير أن هذا كله لا يعدو أن يكون ظاهر فلسفة الفارابى أمّا الجوهر الذى تحويه فمرده فى نظر البعض إلى المذهب الأفلاطونى الجديد. فنحن نجد أن الخلق أو صدور العالم عن اللّٰه فى رأيه يبدو على صورة فيض [42] من العقول يحدث منذ الأزل [43].

---

(41) ت. ج. دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، نقله إلى العربية وعلّق عليه محمد عبدالهادى أبو ريده، القاهرة، الطبعة الثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1948م، ص 148– 149.
وانظر أيضًا: محمد عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، الطبعة الرابعة، ص 110–111.

(42) انظر : Mathews, Op. citl, p. 71.
حيث يرى ماثيوس "أن فكرة الخلق متمايزة عن فكرة الفيض فى أنها لا تتصور العالم بالضرورة ناتجًا عن الطبيعة المقدسة، ولكن كوجود ناتج بفعل الإرادة. ويرى أيضًا أنه من السهل أن نبالغ فى أهمية هذا الاختلاف بين الفيض والخلق. وفى الحقيقة إنهما غالبًا ما يقتربان من بعضهما، وأعتقد أن هذا الفهم الأخير هو ما نجده لدى الفارابى وهذا مخالف بالقطع لما ورد فى القرآن الكريم، إذْ أن الخلق مختلف عن الفيض، فمَنْ يقول بالفيض أقرب إلى القول بقدم العالم.

(43) دى بور، نفس المرجع السابق، ص 149.

وفى رأى البعض الآخر أنها تمثل مزيجًا غريبا من آراء أفلاطون وأرسطو ومن الأفلاطونية المحدثة ومبادئ الدين الإسلامى واتجاهاته، وهى – فى نظر هؤلاء – لا تخلو من تعسف أحيانًا للتوفيق بين هذه العناصر وإبرازها فى صورة نسيج واحد ملتئم الأجزاء (44). ويرى آخرون أن هذه الأفكار إنما تمثّل مزيجًا من أفكار أرسطو وبطليموس الفلكى بالإضافة إلى أفلوطين. ويعلل هذا الرأى وجود هذا المزج بأننا لا نجد فى أفكار أرسطو وحده، أو أفكار بطليموس على حدة أو فى مذهب أفلوطين ما يسمح بالقول بنظرية الفيض الفارابية (45).

وأيّاً كان الرأى الذى يصدق على الفارابى من تلك الآراء، فإن ما يهمنا أن العنصر الأفلاطونى موجود فى فكر الفارابى فى تصويره للإله ولصدور العالم بمراتبه عنه، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن طريق أفلوطين. فإله الفارابى فى النهاية مشابه لإله أرسطو من جهة أنه عقل يعقل ذاته، وهو فكرة الفكر، وهو ضرورى الوجود لا غاية له خارجة عنه، وهو كذلك شبيه بإله أفلاطون أو مثال المُثُل لأنه كمال وجمال وخير (46).

ولعلّ هذه الصفات التى دخلت تصور الفارابى من جانب أفلاطون وأرسطو، هى التى حدت بالدكتور مدكور إلى القول بأن إله الفارابى بعيد جدًّا عن العالم وأنه غير الإله الذى تحدث عنه القرآن الكريم باعتباره إلهًا قريبا من مخلوقاته يجيب دعوة الداعى إذا دعاه ثم أن تصور الإله بهذه الصورة المجردة تماما يجعل من كل دعاء أو تعبد غير ذى جدوى، لأن هذا الإله المجّرد لا يعرف العالم نظرًا لأنه بعيد عنه ولا يتصل به أبدًا. إن حصر الإله وجعله يعيش فقط على تعقل ماهيته هو حكم عليه بأن يكون جاهلاً لكل شىء خارج ذاته (47).

---

(44) على عبدالواحد وافى"فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة"، القاهرة، لجنة البيان العربى، الطبعة الثانية، 1961م، ص 14– 15.

(45) محمد عاطف العراقى، نفس المرجع السابق، ص 109.

(46) عبدالكريم المراق، نفس المرجع السابق، ص 23.

(47) Madkour (1). La place d'Aalfarabi dans L'ecole philosophique Musulmane. Paris. 1934, pp. 70- 71.

نقلا عن : عبدالكريم المراق، نفس المرجع، ص 28.

وإذا تركنا الفارابى إلى ابن سينا (المتوفى 428هـ - 1036م)، لوجدنا أن نصيب أفلاطون لم يكن بالقليل فى تنشئته، وإنْ كان المشهور عنه أنه خليفة أرسطو بين المناطقة فى المشرق والمغرب، فالواقع أنه كذلك، ومع ذلك فإنه قريب إلى أفلاطون قرابتين: إحداهما مزاجه الفنى وملكة الخيال التى كانت قوية فيه حتى اعتقد أن الكواكب لها نفوس ومخيلات، والأخرى قراءته للفارابى وهو من المعظمين لأفلاطون والمؤمنين بالأفلاطونية المحدثة[48] كما رأينا. والحق أن الفلسفة الإسلامية فى زمان الفارابى وابن سينا كانت مفعمة بالروح الأفلاطونية.

ولقد أكد ابن سبعين أثر أفلاطون فى ابن سينا حينما قال: إن أكثر كتب ابن سينا مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون والذى فيها من عنده فشىء لا يصلح، وكلامه لا يعول عليه، وأحسن ما له فى الإلهيات "الأشارات والتنبيهات" وما رمزه فى "حى بن يقظان" وما ذكره فيها من مفهوم النواميس لأفلاطون وكلام الصوفية[49].

ويقرّ ابن سينا ذلك بنفسه فى "رسالة فى إثبات النبوات" حينما أراد الرد على مَنْ سأله عن لماذا يشترط على النبى أن يكون كلامه رمزًا وألفاظه إيماء، نجده يقتبس من أفلاطون فيقول: "وكما يذكر أفلاطون فى كتاب النواميس إن مَنْ لم يقف على معانى رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهى وكذلك أجلّة فلاسفتهم وأنبياؤهم كانوا يستعملون فى كتبهم المراميز فقد عزل أرسطوطاليس فى إذاعته الحكمة وإظهاره العلم حتى قال أرسطوطاليس: فإنى وإنْ عملت كذا فقد تركت فى كتبى مهاوى كثيرة لا يقف عليها إلاّ القليل من العلماء العقلاء. ومتى كان يمكن النبى محمدا ﷺ أن يقف على العلم أعرابيًّا جافًا ولا سيما البشر كلهم إذْ كان مبعوثًا إليهم كلهم"[50].

بل ويقدم ابن سينا بعد ذلك فى هذه الرسالة لآية ﴿ ۞ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ

(48) عباس العقاد، نفس المرجع السابق، ص 73.

(49) عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 35.

(50) ابن سينا، رسالة فى إثبات النبوات، المنشورة بقراءات فى الفلسفة، ص 595.

يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾[51] تفسير لمعانى رموزها مستفيدًا فى بيان ذلك بدراسته للفلاسفة اليونانيين وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ومصطلحاتهم [52].

وإذا نظرنا إلى نظرية ابن سينا فى السماء نجدها تختلط فيها المبادئ الميتافيزيقية مع المبادئ الرياضية، مع المبادئ الطبيعية. ولابدّ من القول بأن ابن سينا قد استفاد من دراسات الذين سبقوه فى هذا المجال سواء من حيث تقريره لكثير من الآراء التى انتهى إليها أو من حيث الطابع العام لنظريته هذه التى تحكمها كما قلت المبادئ الميتافيزيقية والطبيعية والرياضية [53]. وعلى رأس مَنْ استفاد منهم، أفلاطون إذْ أن كل ما تناوله ابن سينا من دراسة للسماء والحركات السماوية قد تناوله أفلاطون فى "طيماوس" وأجزاء من "الجمهورية". وإذا قال البعض بأنه قد تأثر أكثر بأرسطو لكان الرد أن بحث أرسطو فى السموات قد تأثر بأفلاطون برغم نقده له فى مواضع كثيرة – إلى حد جعل فارنتن يقرر أن "طيماوس" كانت أفضل تقدمة لأبحاث أرسطو عن الطبيعة تلك الأبحاث التى كانت أول كتاباته الباقية وأكثرها أفلاطونية [54]، - فكتاب أرسطو عن السماء ما هو إلاّ تطبيق لما جاء فى "طيماوس"[55].

وقد كانت نظرية الجواهر المفارقة كذلك عند ابن سينا، أقرب إلى الأفلاطونية منها إلى أرسطو، ولسنا فى حاجة إلى أن نشير إلى أن ابن سينا يردد أفكارًا أرسطية وإنْ فكرة الجوهر عند أرسطو تخلو من تناقض، فالجوهر الحقيقى

---

(51) سورة النور، آية 35.

(52) انظر: ابن سينا، نفس المرجع السابق، ص 595 وما بعدها.

(53) محمد عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، القاهرة، دار المعارف 1791م، ص 348– 349.

(54) بنيامين فارنتن، نفس المرجع السابق، الجزء الأول، ص 39.

(55) نفسه، ص 144.

عنده هو المفرد، ما يحس وما يرى، وما لا يوجد فى موضوع بحال. ثم هو فى الوقت نفسه صورة مجردة صالحة لأن تصدق على موجودات أخرى، وهذه الصورة أقرب ما يكون إلى المُثُل الأفلاطونية، وليس بيسير أن نقول بجوهر يكون تارة مفردًا وأخرى صورة مجردة.

وقد شاء ابن سينا أن يخرج من هذا المأزق بالتعويل على قسمة الجواهر إلى جسمية ومفارقة، وطبيعة كل من النوعين تختلف عن الأخرى تمام الاختلاف، وليس بينهما من جامع إلاّ أن كلاً منها يقوم بنفسه وهذا جامع منطقى أكثر منه ميتافيزيقى. وهذه الجواهر المفارقة التى يعتدّ بها ابن سينا الاعتداد كله تقرِّبه من الأفلاطونية بقدر ما تبعده عن أرسطو [56].

أمّا آراء ابن سينا فى النفس فإنها وإنْ كانت تأخذ تقسيماتها من أرسطو فإن بها عناصر سينوية خالصة أساسها البراهين التى قدّمها ابن سينا على خلود النفس وجوهريتها فى الطبيعيات من "الشفاء" و"الإشارات والتنبيهات" وفى بعض رسائله عن النفس وأحوالها [57]. إلاّ فى إحدى هذه الرسائل وهى "رسالة الطير" نجده يرسم صورة رمزية حية لمصير النفس الساعية وراء الحق المتخبطة فى

---

(56) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات (1) تحقيق الأب قنواتى وسعيد زايد، راجعه وقدّم له د. إبراهيم مدكور، القاهرة، وزارة الثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960م، المقدمة، ص 12– 13.

(57) أنظر: محمد عاطف العراقى، مذاهب فلاسفة المشرق، ص 187 وما بعدها وانظر كذلك: ابن سينا، رسالة فى أحوال النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة، دار أحياء الكتب العربية، 1952م.

ابن سينا، الحجج العشر فى جوهرية النفس الناطقة، طبعت ضمن رسائل الشيخ الرئيس بحيدر أباد عام 1354هـ. وأيضًا: ابن سينا، رسالة فى القوى النفسانية نشرها أحمد الأهوانى ضمن كتاب "أحوال النفس لابن سينا" القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1952م، ص 147– 178.

وانظر كذلك: ابن سينا، رسالة فى معرفة النفس الناطقة، نشر د. الأهوانى فى نفس المرجع، ص 181– 192.

ابن سينا: رسالة فى الكلام على النفس الناطقة، نشر د. الأهوانى فى نفس المرجع، ص 195– 199.

شرك الرغبات الحسية. ورموز هذه الحكاية تذكِّرنا من وجوه كثيرة بأفلاطون فى قصة الكهف، وفى سلم الحب السباعى الدرجات. لكن يتعذّر الجزم هنا بأن ابن سينا تعمّد أم لم يتعمّد تقليد أفلاطون، مع أننا فى أثر صوفى آخر له هو قصيدة النفس نجد تأثيرًا واضحًا لمحاورة "فيدون" وذلك فى ما يصفه ابن سينا من هبوط النفس إلى "الخراب البلقع" وتحررها أخيرًا من اسار الجسد بالمعرفة.

يشبه ابن سينا نفوس البشر بجماعة من الطير وقعت فى شرك نصبه لها الصيادون ثم وضعوها فى قفص أحكموا إقفاله. لكن هذه الطيور تأبى الاستسلام لهذا المصير وتحاول الافلات فينجح عدد قليل منها بالافلات وفى أرجلها بقايا من الأصفاد التى قُيدت بها. أمّا الطيور الباقية فتمكث زمنًا فى الأسر لكنها تنجو آخر الأمر بمساعدة رفاق لها وتنشد جميعها الخلاص والأمن بالتوجه إلى قمة "جبل الله" ذى الطبقات الثمانى. وعندما تبلغ الطبقة السابعة تحطّ فى وسط مراع خضر وأنهار جارية لتأخذ نصيبها من الراحة. لكنها لا تلبث أن يستحثها إحساس ملح بضرورة السير فتتجه نحو الطبقة الثامنة. وهناك تلتقى بنوع من الطيور لم يسبق لها أن شاهدت نظيره جمالاً وظرفًا وأنسًا، فلا تزال أواصر الصداقة تتوثق بينها حتى تقبل الطيور المضيفة باصطحاب ضيوفها بسرور إلى مدينة "الملك الأعظم" حيث تلقى بأحمالها الثقيلة. لكنها ما أن تقع أبصارها على وجه الملك المشرق حتى تفتن به، ويصغى الملك إلى سرد شكاويها بعطف ويرد عليها حريتها بكاملها، ويطلب إليها أن تمضى بسلام، فتعود وفى نفوسها أثر حى من روعة ذلك الجمال الذى يبعث فى نفس صاحبه الشعور بالسعادة القصوى والاعتقاد بأنه لن يقوى مطلقًا على الأخلاد إلى العيش فى "وادى الأحزان" الذى جاء منه أصلا [58].

وإذا تركنا النفس – التى ترتبط آراء ابن سينا فيها بآرائه فى الألوهية – ونظرنا فى بعض رسائل ابن سينا الأخرى نجد أن له رسالة فى العشق، يتحدث فيها عن عشق النفوس الإلهية، وفى هذه الرسالة نجده يربط بين العلّة الأولى والخير

(58) ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، ص 209.

المطلق وكأنه يتحدث بلسان أفلاطون حينما يقول: أنه لا سبيل إلى وجود المعلولات ما لم يتقدم عليها وجود ذوات العلل، خاصة العلّة الأولى، والعلّة الأولى هى الخير المطلق بذاته وذلك لأنه كما كان يطلق عليه الوجود الحقيقى وكل واحد مما له وجود، فإن حقيقته لا تعرى عن خيرية، ثم الخيرية إمّا أن تكون مطلقة ذاتية أو مستفادة، فالعلّة الأولى خير وخيريته إمّا أن تكون ذاتية مطلقة أو مستفادة لكنها إنْ كانت مستفادة لم تنحل من قسمين، إمّا أن يكون وجودها ضروريا فى قوامه فيكون مفيدها علّة لقوام العلّة الأولى، والعلّة الأولى علّة لها خلف، وإمّا أن يكون غير ضرورى فى قوامه وهذا محال أيضًا على ما نوضحه آنفًا [59]. ويستمر ابن سينا فى هذا التحليل إلى أن يقول: فقد اتضح أن العلّة خيرية فى ذاتها وبالإضافة إلى سائر الموجودات أيضًا، إذْ هى السبب الأول لقوامها وثباتها وبقائها على أخصِّ وجوداتها واشتياقها إلى كمالاتها، فإذنْ العلّة الأولى خير مطلق من جميع الوجوه [60].

وفى "الرسالة النيروزية" يتحدث ابن سينا عن صدور الموجودات وترتيبها متأثرًا بأفلاطون والأفلاطونية المحدثة، فهو يعلن فيها أن أول صادر عن البارى هو عالم العقول أو الصور، وبتوسّط هذا العالم صدرت الموجودات الدنيا حينما يقول فى تلك الرسالة : "وأول ما يبدع عنه عالم العقل. وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة بلا مواد، خالية عن القوة والاستعداد، عقول ظاهرة، وصور باهرة ليس فى طباعها أن تتغير أو تتكثر أو تتحيّز، كلها تشتاق إلى الأول والاقتداء به، والإظهار لأمره، والالتذاذ بالقرب العقلى منه سرمد الدهر على نسبة واحدة. ثمّ العالم النفسى هو يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة للمواد كل المفارقة، بل هى ملابستها نوعًا من الملابسة وموادها مواد ثابتة سماوية، فلذلك هى أفضل الصور المادية، وهى مدبرات الأجرام الفلكية، وبوساطتها للعنصرية ولها فى طباعها نوع من التغير، ونوع من التكثر لا على الإطلاق، وكلها عشاق للعالم العقلى، لكل عدة مرتبطة فى جملة منها ارتباطًا بواحد من العقول، فهو عامل على المثال

(59) وانظر أيضًا: ابن سينا، رسالة فى "الطير" المنشورة بقراءات فى الفلسفة، ص 632- 637.
(60) نفسه، ص 655.

الكلى المرتسم فى ذات مبدئه المفارق مستفاد عن ذات الأول، ثمّ عالم الطبيعة ويشتمل على قوى سارية فى الأجسام ملابسة للمادة على التمام تفعل فيها الحركات والسكونات الذاتية وترقى فيها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير، فهذه القوى كلها فعال، وما بعدها العالم الجسمانى، وهو ينقسم إلى أثيرى وعنصرى(61). وإنْ كان تأثير الأفلاطونية المحدثة واضح كما نرى فى ابن سينا فى الجانب الإلهى أساسًا، إلاّ أنه لا يخفى علينا تأثيرها عليه أيضًا فى دراساته للسماء والعالم على اعتبار أن نظريته فى العقول العشرة تبعًا لعدد الأفلاك تُعدّ نقطة الالتقاء بين الطبيعيات من جهة، ونظرية الفيض التى هى ضرب من الميتافيزيقا من جهة أخرى. إذْ إنها تفسّر كيف صدرت الكثرة عن الوحدة، بمعنى أن الطبيعى إذا كان يسأل عن كيفية صدور الكثرة من الوحدة، فإن الإجابة عن ذلك تكون من جانب الميتافيزيقا (62). وإذا كنا قد بيّنا من قبل تأثير أفلاطون فى نظريات ابن سينا الطبيعية ونعرف مدى التأثير الموجود لدى الأفلاطونية المحدثة منه، فإننا سنعلم مدى ما تأثر به ابن سينا سواء بطريق مباشر أو غير مباشر.

ولعلّ حديث ابن سينا السابق عن العلّة الأولى وكيفية صدور المعلولات عن تلك العلّة ومراتبها هو ما حدا بـ ناصر خسرو (المتوفى 452 أو 453هـ) بأن يقول جامعا الفلاسفة اليونانيين واصفًا ايّاهم بالإلهيين. قال الفلاسفة الإلهيون من سقراط وأنباذوقليس حتى أفلاطون وأرسطوطاليس إن لكل العلل علّة وهى علّة العالم كله وهى العلّة الأولى، قالوا: إن للعلل مراتب ولكل علّة معلول، من العلّة الأولى التى هى البارى تعالى إلى المعلول الأخير وهو الإنسان (63).

(61) محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص 64- 65.

وانظر أيضًا: ابن سينا، الرسالة الفيروزية، المنشورة ضمن "تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، لابن سينا"، القاهرة، 1908، كما نشرت نشرة أخرى لعبدالسلام هارون فى المجلد الثانى من نوادر المخطوطات، القاهرة 1954م (وانظر ما كتبه محمد عاطف العراقى عن هذه الرسالة فى "مذهب فلاسفة المشرق"، ص 309- 310".

(62) محمد عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص 353- 354.

(63) ناصر خسرو: جامع الحكمتين، ترجمه وقدم له إبراهيم شتا، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977م، ص 302.

وإذا انتقلنا إلى أبى حامد الغزالى (المتوفى 555هـ 1111م) لوجدنا أنفسنا أمام فيلسوف صاحب موقف مختلف تمامًا عن مواقف الفلاسفة الآخرين، لأنه ولأول مرة يقف فيلسوف إسلامى لينقد ويحلل بمثل هذه الدقة والصرامة بعد أن درس فكر الفلاسفة اليونانيين ومحص ما وصلوا إليه كواحد منهم، إذْ ينتقد الغزالى هؤلاء الفلاسفة ويكشف عن مواطن عدم الاتفاق بينهم وبين الدين الإسلامى، ويرتب على ذلك بعض القضايا التى إنْ آمن بها مسلم مع اليونانيين سيلزم عن ذلك خروجه عن دينه الحنيف ووجب تكفيره. وقد صنّف الغزالى عشرين مسألة، منها ثلاثة المؤمن بها يكون كافرًا وهى إنكار بعث الأجساد، وقصر علم الله على الكليات دون الجزئيات، والقول بقدم العالم. أمّا المسائل الأخرى فهى تُعدّ من الأغاليط التى تجعل من صاحبها مبتدعًا لا كافرا[64].

ويرسم الغزالى هذه الصلة بين الدين والفلسفة فى "المنقذ من الضلال" عند الكلام عن الإلهيين من الفلاسفة حيث يقول : "الصنف الثالث: الإلهيون"، وهم المتأخرون، ومنهم مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون وأفلاطون وهو أستاذ أرسطو طاليس وأرسطو طاليس هو الذى رتّب لهم المنطق وهذّب العلوم وخمّر ما لم يكن مخمرًا من قبل، وأنضج لهم ما كان فجًّا من علومهم وهم بجملتهم ردّوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، وأوردوا فى الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم، وكفى الله المؤمنين القتال بتقاتلهم. ثم ردّ أرسطو طاليس على أفلاطون وسقراط ومَنْ كان قبله من الإلهيين ردًّا لم يقصد فيه تبرأ من جميعهم إلاّ أنه استبقى أيضًا من رذائل كفرهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها، فوجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابى وأمثالهما. على أنه لم يقم بنقل علم أرسطو طاليس أحد من المتفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين وما نقله غيرهم

---

(64) انظر فى هذا: توفيق الطويل: أسس الفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة السادسة، 1976م، ص 257- 259.

وانظر أيضًا: د. مصطفى النشار: "فلاسفة أيقظوا العالم"، الطبعة الأولى، ص 153 وما بعدها.

ليس يخلو من تخبط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم، وما لا يفهم، كيف يرد أو يقبل [65].

والحق أن الغزالى محق فيما يقول عن الفارابى وابن سينا لأننا لا نستطيع أن ننكر أن لهما موقفين يعزّ الدفاع عنهما: أولهما الاكتفاء بفكرة الصنع وهى ليست شيئًا آخر سوى الفيض أو الصدور الأفلاطونى، وهو لا يحقق الخلق الذى قصد إليه القرآن والذى يعتمد على قدرة البارى، وإرادته [66]. وفكرة الخلق مسألة خطيرة جدًّا عند كل مسلم أو مسيحى فى حين كانت الوثنية اليونانية تستطيع أن تفكْر فيها من بعيد [67]. وثانيهما قصر العلم الإلهى على الكليات، أو محاولة بسطه على طريقها إلى الجزئيات وهذا لا يحقق تمامًا ما أثبته القرآن من أن الله أحاط بكل شىء علمًا. غير أن فيلسوفى الإسلام فيما نعتقد، لم يقولا بهذا كله زيغًا ولا زندقة، وإنما قصدا به الإمعان فى تنزيه الألوهية وصوغها صياغة عقلية مجردة، ولكل منهما تبتلات ودعوات تؤذن بإيمان عميق [68].

وإذا تركنا موقف الغزالى من السابقين عليه وتساءلنا عن موقفه هو تجاه هذه المسائل الفلسفية، نجد أن له مواقف متأرجحة، ويكفى مثلاً أن نلاحظ أن الغزالى لم ينكر قدم الزمان فى أول الأمر، وحاول التغلب على تلك الصعوبة برجوعه إلى تخصيص الإرادة، ثمّ عاد فقال: إن الزمان مخلوق، ولم يكن صارمًا فى تطبيق هذا المبدأ حتى أوشك أن يوافق الفلاسفة فى القول بالقدم [69]. على أن المسألة التى أحدثت كثيرًا من الجدال، وهى مسألة الزمان مشكلة لم توضع وضعًا حسنا، فإذا كان العالم حادثًا، وإذا كان الزمان حادثًا لأنه تابع لحركة العالم بعد حدوثه، فلا

(65) مصطفى عبدالرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة 1966م، ص 83- 84.
(66) إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، الجزء الثانى، ص 84.
(67) أ. م. جواشون، فلسفة ابن سينا، نقله إلى العربية رمضان لاوند، بيروت، الطبعة الأولى 1950م، ص 34.
(68) إبراهيم مدكور، نفس المرجع، ص 84.
(69) أبو حامد الغزالى، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1955م، ص 108 وما بعدها.

معنى للكلام فى أمر الزمان قبل حدوث العالم، ولا معنى للسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود اللّه: هل هى متناهية أم غير متناهية؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلاّ مع التغير والحركة فلا زمان قبل خلق العالم، ولم يكن إذْ ذاك إلاّ القديم وهو منزّه عن التغير، فلا يقع تحت زمان كزماننا، وإنْ كان وجوده مستمرًا منذ الأزل وإلى الأبد. أمّا فيما يتعلّق بأدلّة الفلاسفة المستندة إلى التلازم بين العلّة والمعلول، فإنى ألاحظ الملاحظة التالية: لو كان البارئ علّة تامة للعالم لوجد عنها العالم كله دفعة واحدة، ولم يكن فيه هذا التغير وما نشاهده من نشوء الحوادث بعضها عن بعض[70]. ومحصلة رأى الغزالى فى الزمان – كما يرى أبوريده – أنه أمر نسبى وهو حادث لأنه ناشئ عن حركة العالم وهى عنده حادثة. أمّا افتراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الوهم [71].

وعلى ذلك فقد صنف الغزالى مذاهب الفلاسفة فى أزلية العالم ثلاثة أصناف: الأول: مذهب جماهيرها من المتقدمين والمتأخرين الذين قالوا بالأزلية، الثانى: مذهب أفلاطون الذى قال بالحدوث فى الزمان. والثالث: مذهب جالينوس الذى أمسك عن إبداء الرأى فى هذه المسألة. أمّا الغزالى نفسه فيقرر فى إبطاله لأزلية العالم، أن اللّه خلق العالم فى الزمان بإرادة أزلية وهو ينفى فى هذا المقام دعوى الخصم القائلة: إن التراخى بين إرادة اللّه وخلق العالم ينطوى على الافتراض أن اللّه لم يكن قادرًا على خلق العالم على الفور. فهذه الدعوى لا تستند فى عرفه إلى أية أسس برهانية، بل هى من باب التحكم [72]. وقد أورد الغزالى مذهب أفلاطون

---

(70) محمد عبدالهادى أبوريده، هامش بترجمته لتاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص 226 – 227.
وانظر فى العلاقة بين الله والعالم من خلال نظرية الزمان: ياسين عريبى: إشكالات فى الفلسفة الإسلامية، مجلة الحكمة، تصدر عن كلية التربية بطرابلس، ليبيا، العدد الأول، 1976م، ص 51 وما بعدها.

(71) محمد عبدالهادى أبو ريده، نفس المرجع، ص 227.

(72) ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 305.
وانظر كذلك، الغزالى، نفس المرجع السابق، ص 21 وما بعدها.

ورأيه بتحفظ مشيرًا إلى أن منهم مَنْ أنكر قوله بالحدوث، فمن شرّاح أفلاطون يفسّر أرسطو قوله فى: "طيماوس" بأن العالم عنده والزمان حدثا معًا. أمّا كسنوقراطس على غرار الأفلاطونيين والأفلاطونيين المحدثين فقد ذهبوا إلى أن أفلاطون يقرر أزلية العالم، إلاّ أنه استعمل لغة الإحداث مجازا [73]. وقدم لنا الغزالى فى "الاقتصاد فى الاعتقاد" بيانـًا بأهم الدعاوى التى يعتقد فيها وهى توضح أن الغزالى ما يزال هو الآخر يستخدم "صانع العالم" كاصطلاح يقصد به "اللّٰه" وهذا الاستعمال كما سبق وأشرنا، قد أخطأ فلاسفة الإسلام فى استخدامه لأن الصنع كما بيّنا ليس مساويًا للخلق. فالغزالى فى حديثه عن اللّٰه عز وجل يؤكد هذه الدعاوى.

الدعوى الأولى: إنّا نقول: كل حادث فلحدوثه سبب والعالم حادث فيلزم منه أن له سببًا ونعنى بالعالم كل موجود سوى اللّٰه تعالى ونعنى بكل موجود سوى اللّٰه تعالى عن الأجسام كلها وأعراضها [74].

الدعوى الثانية: ندّعى أن السبب الذى أثبتناه لوجود العالم قديم فإنه لو كان حادثًا لا فتقر إلى سبب آخر وكذلك السبب الآخر، ويتسلسل إمّا إلى غير نهاية وهو محال، وإمّا أن ينتهى إلى قديم لا محالة يقف عنده وهو الذى نطلبه ونسميه صانع العالم ولابدّ من الاعتراف به بالضرورة ولا نعنى بقولنا قديم إلاّ أن وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم إلاّ إثبات موجود ونفى عدم سابق.

الدعوى الثالثة: ندّعى أن صانع العالم مع كونه موجودًا لم يزل فهو باقٍ لا يزال لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه [75].

الدعوى الرابعة: ندّعى أن صانع العالم ليس بجوهر متميز لأنه قد ثبت قدمه

---

(73) ماجد فخرى، نفسه، ص 397. وأيضًا الغزالى، نفس المرجع المنشور فى "قراءات فى الفلسفة"، ص 728.

وانظر أيضًا: Taylor (A. B.) Plato, P. 442.

(74) الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، القاهرة، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، بدون تاريخ، ص 15.

(75) نفسه، ص 21.

ولو كان متحيزًا لكان لا يخلو عن الحركة فى حيزه أو السكون فيه، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق [76].

الدعوة الخامسة: ندّعى أن صانع العالم ليس بجسم.

الدعوة السادسة: ندّعى أن صانع العالم ليس بغرَض. .

الدعوة السابعة: ندّعى أنه ليس فى جهة مخصوصَه من الجهات الست[77].

ومَنْ يلاحظ هذه الدعاوى بالدقة الكافية، والمقارنة أيّاها بما ورد لدى أفلاطون، يجد أن الغزالى يتفق مع أفلاطون فيها جميعًا، فالدعوى الأولى والثانية يدلل فيهما الغزالى على وجود علّة للعالم ويؤكّد قدم هذه العلّة التى تحدث ما هو حادث، و"طيماوس" أفلاطون تقول ذلك، بل إن هذا – كما رأينا – أحد براهين أفلاطون على وجود الإله. وأمّا الثالثة فتؤكّد خلود الإله وعدم فنائه وكذلك كان يرى أفلاطون. وإذا كانت الرابعة تختلف عما ورد لدى أفلاطون فإن الخامسة والسادسة والسابعة قد وردت لديه.

وإذا كان الغزالى بحملته تلك على الفلسفة اليونانية وفلاسفتها، قد أثّر فى بعض الفقهاء والمتصوفة مما ساعد على انتشار جو العداء لها، فإن أفلاطون ظل يعيش ويؤثر فى الفلاسفة المسلمين كما أثر فى الغزالى نفسه، إذْ كان يعيش فى هذه الفترة أبو البركات البغدادى معاصرًا للغزالى حيث توفى بعده بحوالى اثنين وأربعين عاما أى فى 547هـ - 1152م، وكان البغدادى بمثابة حلقة وسطى بين أفلاطونية ابن سينا وأفلاطونية السهروردى المقتول [78]. إذْ إن أفلاطون يتخلل كل أجزاء مذهب أبو البركات فى الألوهية، فهو دائم النقد للمشائية وأصحابها منذ أرسطو حتى تلاميذه فى الفلسفة الإسلامية، ولم يستثن من هذا النقد ابن سينا فيما أخذه عن أرسطو [79].

---

(76) نفسه، ص 22.

(77) نفسه، ص 23– 24.

(78) محمد على أبو ريان، هامش ص 731 بكتاب "قراءات فى الفلسفة".

(79) انظر: محمد على أبو ريان، قراءات فى الفلسفة، ص 732 وما بعدها.

ولعلّ النظر فى إحدى نظرياته يكفينا مؤونة سرد كل آرائه لنتبين الأثر الأفلاطونى الواضح لديه فقد كان لأبى البركات نظرية فى النفس رتب عليها نظريته فى العالم الملائكى، فهو يرى أن النفس حاصلة فى ذاتها على جميع الإمكانيات التى تسمح لها بالانطلاق إلى عالم الملائكة والربوبية، عالم المعقولية الخالصة. وإذا أضفنا إلى ذلك أنها صادرة عن معلم أو مرشد أو عقل فيكون رجوعها إلى العالم العقلى هو نفس الانطلاق الذى يتكلم عنه أفلاطون، انطلاق النفس من محبسها فى الحس الآسر وخلاصها إلى عالم المُثُل والأبدية، عالم الملائكة والربوبية. وإذا تساءلنا عن حقيقة هذا العالم الأعلى الذى تصدر عنه النفس ولا تلبث أن تسعى راجعة إليه تحثها أضواؤه القدسية كى تغذّى المسير وتسلك الطريق ؟.

نجد أبا البركات يقدم لنا نظرية فى العالم الملائكى حينما يتحدث عن هذه الموجودات المعقولة التى تعمر المستقر الأعلى مسمِّيًا إيّاها "ملائكة" رغبة منه فى أن تتمشى مصطلحاته الفلسفية مع النصوص الدينية، والملائكة – حسب رأيه – جواهر روحية مفارقة تؤلف عالم القدس وهى من آثار الاشراق الإلهى، وهذه الجواهر العاقلة لا تترتب فى أنواع ولكنها تتمايز فيما بينها حسب درجة شدتها وكمالها الروحانى. وتتميز الملائكة عن النفوس – وهذه أيضًا جواهر روحية عاقلة – فى أنها خالصة المفارقة إذْ لا توجد أصلاً فى مادة كما هو الحال فى النفس الإنسانية، وسواء سميناها عقولاً أم ملائكة أم أرواحًا، فالمهم هو أن ندرك حقيقة المراد بها وأنها طبائع غير محسوسة وأنها ماهيات لا تحتمل الحلول فى جسم أو هيئة محسوسة. وهذه الجواهر الروحانية ليست هى العقول التى يقول بها المشاؤون ويرتبونها تنازليا، ومع أنها لا تتعلّق أصلاً بالمحسوسات إلاّ أنها تستطيع تدبير المحسوسات وإدراكها، وفى هذا معارضة لموقف ابن سينا الذى لا يرى أن هذه الذوات الروحانية على علم بالجزئيات، أو لها القدرة على تدبير المحسوسات. أمّا أبو البركات فيعترض على ذلك ولكنه يستدرك فيرسم طريقة التدبير وكيفية علم الله

والملائكة بالجزئيات فيذهب إلى أن هذا لا يتم على طريقة تدبير النفس للجسم بل بضرب مغاير لذلك [80].

وعلى ذلك، فأبو البركات يسلِّم بوجود عالم عقلى فوق العالم الحسى، وهو يفضِّل كما رأينا أن يسميه "عالم الملائكة" و"العالم الربوبى"، ولعلّنا نلاحظ اتجاه مذهب أفلاطون، ومن ثمّة فيجب البحث عمّا إذا كان قد قصد الإشارة المباشرة إلى مُثُل أفلاطون حينما يتكلم عن "الملائكة" أم أنه يهدف إلى ترديد التفسير الذى تقدمه لنا النصوص الدينية عن الملاك ووظيفته ؟ أو بمعنى آخر هل يمكن اعتبار هذه الذوات الروحية مثلاً كتلك التى قال بها أفلاطون ؟

يتناول أبو البركات هذه المشكلة صراحة فيذكر أن أفلاطون يجعل كل ما فى العالم المحسوس من موجودات آثارًا لعالم النفس، أى أن موجودات عالم الحس أشباح لموجودات عالم العقل، ثمّ إن هذه الصور الموجودة فى عالم العقل أو العالم الإلهى هى مُثُل أو نماذج. وهى كالقواليب التى يتخذها الصانع للحصول على مصنوعاته التى تحمل صورة القالب وتكون نسخا منه [81]. فهو يقول فى "المعتبر فى الحكمة": "وأعرف منه قول أفلاطون بعالم النفس فترى كل نفس عالمة عالما بما يحوى من المعلومات ونوع النفوس بأسرها عالم فيه عوالم وكذلك قوله فى عالم العقل وعالم الربوبية يعنى أن فى عالم الربوبية تكون المعلومات بالنسبة إلى الموجودات والمعلومات الأخرى التى فى عالم العقل وعالم النفس كالمعلومات التى فى عالم النفس بالقياس إلى الموجودات، لكنك قد علمت أن من الصور الذهنية ما يكون سببًا للموجود، كصورة الخلخال فى نفس الصانع ومنها ما يكون الموجود سببه كصورة الشمس وصورة القمر فى ذهن العارف بهما والصور العلمية فى عالم

(80) نفسه، ص 758– 759.

وانظر كذلك: أبو البركات البغدادى، المعتبر فى الحكمة، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، 1358هـ، ص 155– 166.

(81) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 759– 760.

الربوبية تكون بأسرها من قبيل الصائغ والخلخال لا من قبيل الشمس والقمر بالقياس إلى الإنسان فلذلك قال أفلاطون بالـمُثـُل والقواليب، وكيف لا وهى الـمُثـُل الحقيقية بل الموجودات مثلها ونسختها وهى أم الكتاب، فهكذا يجب أن نتصور فى معرفة اللّٰه تعالى وعلمه"[82].

ويقول أيضًا فى موضع آخر: "وتعرف العلية بالمعلولية بالعلية والأنموذج يريك أن هذا من هذا، وإنْ لم تعلم كل هذا، فهذا كله يدل ويشهد على أن علل النفوس المتعلقة بالأجسام الأرضية العنصرية هى النفوس السمائية والذين عدلوا عنها إلى العقل الفعّال إنما اعتذروا بشىء ظنوه عذرا وسموه حجة فى ذلك وليس بعذر ولا حجة كما تعلمه فى موضعه"[83].

ويُلاحظ على موقف أبى البركات من خلال هذا، أنه حينما يضع الـمُثـُل فى العقل الإلهى لا يتابع موقف أفلاطون بل يتمشّى مع ما ورد فى تاسوعات أفلوطين ويعود فيردد موقف المشائين المسلمين مما يشعر بالتناقض فى موقفه. وأنه أيضًا يضع مستويات مثالية متعددة. فالعقل الإلهى يتضمن صورًا أو مُثُلاً، وكذلك الذات الروحانية المجردة أى الملاك، وأيضًا النفس الإنسانية تتضمن صورًا أو مُثُلاً للموجودات، وبذلك تتعدد المستويات المثالية، وتعود كلها إلى المستوى المثالى الأعلى فى ذات اللّٰه، ولاشك أن هذا الموقف يذكّرنا بتطور الموقف المثالى الأفلاطونى المتأخر. ولكن نصوص "المعتبر" لا تسمح بدراسة مقارنة مستوعبة لهذا الاتجاه.

وإذا كان أبو البركات قد ابتعد عن أفلاطون الحقيقى واكتفى بوضع الـمُثـُل فى الذات الإلهية إلاّ أنه يتجه فى طريق الأفلاطونية بحذر بعد أن ملأ الوجود بأشتات من الملائكة المدبرين للأنواع، فعنده أن سبب كل حادث فى الوجود "ملاك" فيوجد عدد من الملائكة مساوٍ لعدد الكواكب المرئية وغير المرئية وما نعرف

(82) أبو البركات البغدادى، نفس المرجع، ص 144.
(83) أبو البركات البغدادى، نفس المرجع، الجزء الثانى من العلم الطبيعى، الفصل العشرون، المنشور "بقراءات فى الفلسفة"، ص 796.

من أفلاك وما لا نعرف، بل يمكن أن تفوق أعداد الملائكة أعداد هذه الموجودات السماوية بحيث يصبح الملائكة مساوين فى العدد لأنواع الموجودات المحسوسة، إذْ أن لكل من هذه الأنواع المحسوسة – فلكية أو عنصرية – ملاكًا يحفظ صورتها فى المادة ويستقى الأنواع بأفرادها، ويسمى هذا الملاك "حافظ الصورة" وهو مدِّبر شؤون النوع ومرشده ومعلمه حسب قوانين الطبيعة (84).

وفى نفس الفترة التى عاش فيها البغدادى، نجد الشهرستانى (المتوفى 548 هـ - 1153م) يعد أفلاطون من أهل الحق، فهو يقول فى المجلد الأول من "الملل والنحل" الذى أرّخ فيه للفلاسفة منذ طاليس حتى عصره: "أنه قد حكى قوم مَمنْ شاهدوه (يقصد أفلاطون) وتلميذ له مثل أرسطو طاليس وطيماوس وثاوفراسطس أنه قال: إن للعالم محدث مبدع أزلى، واجب بذاته، عالم بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية، كان فى الأول ولم يكن فى الوجود رسم ولا طلل إلاّ مثال عند البارى وربما يعبّر عنه بالعنصر والهيولى ولعلّه يشير إلى صور المعلومات فى علمه"(85). ويضيف فى المجلد الثانى "أن أفلاطون فى كتاب "النواميس" قد قال: إن هناك أشياء لا ينبغى للإنسان أن يجهلها، منها أن له صانعا يعلم أفعاله وذكر أن اللّه تعالى إنما يُعرَف بالسلب أى لا شبيه له ولا مثال وأنه أبدع العالم من لا نظام إلى نظام وأن كل مركب فهو للانحلال وأنه لم يسبق العالم زمان ولم يبدع عن شىء"(86). وبعد هذا الفهم الذى نقله عن الآخرين لأفلاطون يقرر هو فى "نهاية الاقدام" وهو يشرح مذهب أهل الحق وهم عنده الأشاعرة من المسلمين "أن مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم مُحدَث ومخلوق أحدثه البارى تعالى وأبدعه وكان اللّه تعالى ولم يكن معه شىء ووافقتهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة مثل ثاليس وانكساغوراس وانكسيماس ومَنْ تابعهم

---

(84) محمد على أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 761- 762.

(85) محمد عبدالكريم الشهرستانى، الملل والنحل، المنشور بهامش الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية بالأوفست، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1975م، المجلد الأول، الجزء الثانى، ص 191.

(86) نفس المرجع السابق، المجلد الثانى، الجزء الثالث، ص 5.

من أهل ملطية ومثل فيثاغورس وانبدقلس وأفلاطون من أثينية ويونان"[87]. ولعلّنا نلاحظ مدى الفرق الكبير بين الفارابى والرازى وابن سينا والبغدادى فى فهمهم، على ما فيه من أخطاء، والأمام الشهرستانى الذى نلحظ ضحالة ثقافته وعلمه بهؤلاء الفلاسفة فهو يعد طاليس وانكساجوراس وانكسيمانس من القائلين بأن العالم محدث ومخلوق فضلاً عن أنه عد أفلاطون بناء على فهم أرسطو ضمن هؤلاء وقد أشرنا من قبل إلى خطأ هذا الرأى عن أفلاطون.

وإذا تركنا فلاسفة المشرق العربى وانتقلنا إلى فلاسفة المغرب العربى المتأثرين بأفلاطون وجدناهم ثلاثة، ابن باجه وابن طفيل وابن رشد. وقد كان الأثر الأفلاطونى غير واضح فى ابن باجه (المتوفى 533هـ - 1138م) [88] أول فلاسفة المغرب، إذْ إن معظم آرائه كانت أرسطية ومتأثرة بالفارابى، وأهم عناصر فكره والذى قد يكون فيه أثر أفلاطونى عن طريق أرسطو والفارابى هو رأيه فى الإنسان المتوحّد الذى لا يسمو إليه كل إنسان لأنه يبلغ مرتبة التعقل وأكثر الناس لا يزالون يتحسسون فى الظلام وهم لا يرون من الأشياء إلاّ ظلالها التخطيطية الخفيفة، ثمّ هم يزولون كما تزول الظلال. نعم إن بعضهم يرى النور، ويرى عالم الأشياء الملون ولكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلون جدا وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين يبلغون حياة الخلود وذلك بأن يصيروا نورا. ويبلغ الإنسان هذه المرتبة بالمعرفة الصادرة عن الرؤية وبتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود والفعل الحر الاختيارى هو الذى يصدر بعد الفكر والرؤية [89]. ولعلْ هذه الرؤية تذكرنا بمذهب أفلاطون الذى يصعد فيه الإنسان من المعرفة المحسوسة حتى يصل إلى مرحلة التعقل أو الحَدْس وهى أسمى مراتب المعرفة لديه وفيها يتعقل الفيلسوف عالم المُثُل ويدرك مثال الخير إدراكًا كشفيا [90].

---

(87) الإمام عبدالكريم الشهرستانى، نهاية الإقدام فى علم الكلام، حرره وصححه الفرد جيوم بدون تاريخ، ص 5.

(88) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، الترجمة العربية، ص 248.

(89) نفسه، ص 252.

(90) راجع ما كتبناه عن "الألوهية وعلاقتها بنظرية المعرفة" فى الباب الثانى.

وفى الواقع أنه على الرغم من أهمية ابن باجه الخاصة باعتباره فيلسوفًا عقليا، فإن أهميته تزداد باعتباره ممهد الطريق للذين أتوا بعده من فلاسفة المغرب[91]، فهو قد أحيا بحق الفلسفة من جديد فى المغرب العربى بعد أن استطاع الغزالى التأثير على معتنقيها ومحبى الحديث فيها فى الشرق بعد حملته عليها.

أمّا ابن طفيل (المتوفى 581هـ 1185- 1186م)[92] صاحب قصة "حى بن يقظان"[93] فنجده متأثرًا بأفلاطون فى جانبين، الجانب الأخلاقى والجانب الإلهى وبالذات فى برهنته على وجود اللّٰه، ففى الجانب الأخلاقى نجد ابن طفيل يُعنى عناية خاصة بسيرة حى العملية، وفيها تحل محل العبادات التى فرضتها الشريعة الإسلامية، الرياضات الصوفية على صورتها التى كانت لا تزال متبعة بين أهل الطرق فى الشرق، وكما أوصى بها أفلاطون وأهل المذهب الأفلاطونى الجديد. ويضع حى لنفسه فى الطور السابع من حياته منهجًا فى الأخلاق عليه مسحة من المذهب الفيثاغورى. وقد تبين لحى أن الغاية التى يجب أن يبتغيها من عمله هى أن يلتمس الواحد فى كل شىء، وأن يتصل بالموجود المطلق القائم بذاته. وهو يرى الطبيعة بحذافيرها تنزع إليه. ويلتزم حى فيما يتعلق بمطالب جسده المادية جانب الزهد والتقشف مقتصرًا على ما يقيم الأود، أمّا روحه فهى مرتبطة بالجانب العلوى، وهو يتشبه بهذا العالم، فيحاول أن يفيد ما حوله وأن يحيا حياة بريئة من شوائب المادة، ويحاول أن يجعل حركاته متناسقة لا عوج فيها، مماثلة لحركات الأجرام السماوية، وهكذا يصبح حى بالتدريج قادرًا على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسماء حتى يصير عقلاً صرفا، وهذه هى حالة الفناء التى لا تستطيع عقولنا إدراكها، والتى تعجز عن تصويرها مهاراتنا وخيالنا [94].

---

(91) محمد عاطف العراقى، المتيافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، ص 60.

(92) نفسه، ص 36، وكذلك: دى بور، نفس المرجع السابق، ص 256، وقد أسقط بينيس ابن باجه وابن طفيل من لوحته التاريخية.

(93) راجع ما كتبه دى بور عن أهمية هذه القصة التى تُعدْ من مفاخر الفلسفة العربية ولأهميتها القصوى تُرجمت إلى اللاتينية والإنجليزية، نفس المرجع السابق، ص 256.

(94) دى بور، نفس المرجع السابق، ص 259– 260.

أمّا فى الجانب الإلهى من فلسفة ابن طفيل، فإننا نجد أثر أفلاطون واضحًا، فعلى الرغم من أن ابن طفيل يقر بقدم العالم، لا على أساس مذهب أفلاطون، بل على أساس مذاهب الفلاسفة المسلمين المقرين بذلك نجده يقدم براهين على وجود اللّٰه مخالفًا بهذا الرأى الغزالى الذى قال فى "التهافت" بأنه من التناقض القول بقدم العالم والإقرار بوجود اللّٰه وتقديم البراهين على ذلك فى نفس الوقت، لأن القول بقدم العالم يؤدّى إلى مذهب الدهرية طالما أنه لا علّة للعالم عندهم ولا صانع لأجسامه، بل هو كما هو عليه، لم يزل قديما، كذلك الأجسام بلا علّة [95]. والحق أن موقف الغزالى غير صحيح من وجه ما، إذْ ليس الصنع متعلِّقًا بسبق العدم، وإنما هو لازم لإيجاد الممكن فى أى زمان كان. والمخلوق مفتقر دائمًا إلى اللّٰه فى كل آن [96].

فابن طفيل يقدّم ثلاثة أدلّة على وجود اللّٰه هى: دليل الحركة، دليل المادة والصورة أو حدوث الصورة عن محدث، ودليل الغائية والعناية الإلهية، وهذا الدليل الأخير، على الرغم من كثرة الفلاسفة المسلمين الآخذين به كالكندى وابن سينا وابن رشد إلاّ أنه يُرَدّ فى النهاية إلى أفلاطون، وابن طفيل يقرره فى رسالته حينما يقول: إن تصفح الموجودات والتأمل فيها يكشف عن قدرة فاعلها ولطيف حكمه ودقيق علمه تعالى: إن أقل الأشياء الموجودة، فضلاً عن أكثرها، تجدها شاهدة على آثار الحكمة وبدائع الصنعة، وهذا لا يمكن صدوره، إلاّ عن فاعل حر مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال [97]. فلا يوجد شىء فى العالم الأرضى إلاّ ونرى فيه أثر الصنعة، بحيث ننتقل من المصنوع إلى الصانع، ومن المخلوق إلى الخالق، وما يقال

(95) محمد عاطف العراقى، نفس المرجع السابق، ص 127.
وراجع: الغزالى، تهافت الفلاسفة، ص 182. والمعروف أن ابن تيمية يتابع الغزالى فى هذا الرأى.
(96) يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص 149.
(97) انظر فى تفصيل هذه الأدلّة، محمد عاطف العراقى، نفس المرجع، ص 128 وما بعدها وانظر: ابن طفيل، حى بن يقظان، القاهرة، دار المعارف بمصر 1949م ص 98.

عن موجودات العالم الأرضى يُقال عن موجودات العالم العلوى فهى كلها منتظمة الحركات، جارية على نسق دقيق، بعيدة عن قبول التغير والفساد [98].

وإذا كنا لم نعدم وجود ا لأثر الأفلاطونى لدى ابن باجه وابن طفيل، فإننا نجده أيضًا لدى ابن رشد على الرغم من أن المشهور عنه أنه يُعدّ الشارح الأكبر لأرسطو، وأنه أبرز المشائين ا لعرب، فابن رشد يعتبر أرسطو أسمى صورة تمثّل فيها العقل الإنسانى، حتى أنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهى [99].

وإلى جانب هذا، فإن ابن رشد من أبرز الذين درسوا الفلاسفة القدامى من اليونانيين وفهمهم، وكذلك الفلاسفة والمتكلمين المسلمين السابقين عليه، وهذا يتضح من خلال حديثه عن مشكلة قدم العالم أو حدوثه ملخّصًا كل ما سبقه من آراء. فهو يقول فى "فصل المقال": "وأمّا مسألة قدم أو حدوث العالم فإن الاختلاف فيها عندى بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعًا إلى الاختلاف فى التسمية وبخاصة عند بعض القدماء. وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا فى تسمية الطرفين واختلفوا فى الواسطة، فأمّا الطرف الواحد فهو موجود وجد من شىء غيره وعن شىء أعنى عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه أعنى على وجوده وهذه هى حال الأجسام التى يُدَرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محُدَثة.

أمّا الطرف المقابل لهذا فهو موجود ولم يكن من شىء ولا عن شىء ولا تقدمه زمان وهذا أيضًا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديمًا وهذا الموجود مُدرَك بالبرهان وهو الله تعالى الذى هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى

(98) محمد عاطف العراقى، نفس المرجع، ص 138.

وراجع أيضًا: ابن طفيل، نفس المرجع، ص 103 وما بعدها.

(99) انظر: دى بور، نفس المرجع السابق، ص 262.

قدره. وأمّا الصنف من الموجود الذى بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شىء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شىء أعنى عن فاعل وهذا هو العالم بأسره والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم فإن المتكلمين يسلِّمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك إذ الزمان عندهم شىء مقارن للحركات والأجسام وهم أيضًا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقل غير متناه وكذلك الوجود المستقل وإنما يختلفون فى الزمان الماضى والوجود الماضى فالمتكلمون يرون أنه متناهٍ وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته. وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال فى المستقبل فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بيِّنٌ أنه قد أخذ شبهًا من الوجود الكائن الحقيقى ومن الوجود القديم فمَنْ غلّب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المُحدَث سماه قديما، ومن غلّب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثًا، وهو فى الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما فإن المحدث الحقيقى فاسد بالضرورة والقديم الحقيقى ليس له علّة ومنهم مَنْ سماه محدثًا أزليا وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناهٍ عندهم من الماضى. فالمذاهب فى العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضهم ولا يكفر، فإن الآراء التى من شأنها هذا يجب أن تكون فى الغاية من التباعد أعنى أن تكون متقابلة كما ظن المتكلمون فى هذه المسألة أعنى أن رسم القدم والحدوث فى العالم بأسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا أن الأمر ليس كذلك" (100).

وبعد هذا التحليل الذى قدّمه ابن رشد موضحًا آراء سابقية - ولعلّنا نلاحظ فيه فهمه لآراء أفلاطون حول الزمان وقدم العالم - يحاول ابن رشد تبرير رأيه الخاص حول قدم العالم بظاهر الشرع والاستدلال من آيات القرآن الكريم فيقول مضيفًا إلى ما سبق: "وهذا كله مع أن هذه الآراء فى العالم ليست على ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة فى الإنباء عن إيجاد العالم أن صورته محُدّثة بالحقيقة وأن

(100) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، منشور بكتاب: فلسفة ابن رشد، مصر، مكتبة صبيح، بدون تاريخ، ص12 - 13.

نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعنى غير منقطع وذلك أن قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾ يقتضى بظاهره أن وجودًا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ ﴾ يقتضى بظاهره أن السموات خُلقت من شىء. والمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضًا فى العالم على ظاهر الشرع بل متأوِّلون فإنه ليس فى الشرع أن الله كان موجودًا مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصًّا أبدا فكيف يُتصوَر فى تأويل المتكلمين فى هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه والظاهر الذى قلناه من الشرع فى وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء"(101).

ويضيف ابن رشد إلى ذلك فى "الكشف عن مناهج الأدلة": "والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرِّح لا بإرادة قديمة ولا حادثة بل صرّح بما ظهر منه أن الإرادة موجدة موجودات حادثة وذلك فى قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَـٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ وإنما ذلك كذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة بل الحق أن الشرع لم يصرِّح فى الإرادة لا بحدوث ولا بقدم لكون هذا من المتشابهات فى حق الأكثر وليس بأيدى المتكلمين برهان قاطع على استحالة قيام إرادة حادثة فى موجود قديم لأن الأصل الذى يعولون عليه فى نفى قيام الإرادة بمحمل قديم هو المقدمة التى بيّناها وهى أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث"(102).

والحق أن ابن رشد فى كل ما قدم قدساير نزعته العقلية حين حافظ على المبدأ القائل بأن العلّة إذا وجدت وجد معلولها بالضرورة وهذا المبدأ لا يؤدّى إلى إنكار القول بإله للكون طالما أن الكون محُدَث احداثا لا أول له وصادر عن إله

---

(101) ابن رشد، نفس المرجع، ص 13– 14.

(102) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلّة فى عقائد الملّة، منشور بكتاب "فلسفة ابن رشد"، ص 43– 44.

ضرورة. فهو قد ربط بين فاعل هذا العالم وبين الحركة الدورية القديمة، كما تصور العالم تصورًا جديدا حين رأى أنه فى حدوث دائم منذ الأزل، والله هو الذى يحفظ هذا الحدوث الدائم غير المنقطع، إذْ إن هذا الانقطاع فى الوجود من وهم الخيال وليس صادرًا عن تصور الحقيقة كحقيقة [103].

ولا يعنى ذلك أن ابن رشد لم يخطئ، فالحق أيضًا أنه قد خالفه التوفيق فى بعض آرائه، وقد هاجمه ابن تيمية بشدة وبالذات فيما نقله عن أفلاطون وأتباعه حينما يقول عن ابن رشد: "إنه ينصر قول أرسطو طاليس ويقول إن الجائز وجوده وعدمه لا يكون إلاّ محدثا وينكر على ابن سينا قوله بأن الجائز وجوده وعدمه يكون قديمًا أزليا وحكايته لهذا عن أفلاطون قد قال أنه لا يصحّ فيما يثبته من الجواهر العقلية كالدهر والمادة والخلاء فإنه يقول: بأنها جواهر عقلية قديمة أزلية، لكن القول مع ذلك أنها جائزة ممكنة ونقل ذلك عنه فيه نظر. وأمّا الأفلاك فالمنقول عن أفلاطون وغيره أنها محُدّثة فإن أرسطو طاليس يقول بقدم الأفلاك والعقول والنفوس وهم ينقلون أن أول مَنْ قال من هؤلاء بقدم العالم هو أرسطو طاليس وهو صاحب التعليم وأمّا القدماء كأفلاطون وغيره فلم يكونوا يقولون أو كثير منهم بقدم أمور أخرى قد يخلق منها شىء آخر ويخلق من ذلك شىء آخر إلى أن ينتهى الخلق إلى هذا العالم فهذا قول قدمائهم أو كثير منهم وهو خير من قول أرسطو وأتباعه[104].

والملاحظ أن ابن تيمية على الرغم من هجومه على ابن رشد وردِّه على ما أورده عن أفلاطون، إلاّ أنه قد أخذ أفلاطون والسابقين عليه مما كتبه الشهرستانى وغيره من المؤرخين المسلمين للفلسفة اليونانية الذين لم يفهموها فهمًا صحيحا. ولذا جاء رده ضعيفًا، لم ينل من ابن رشد شيئًا على الرغم من أن مذهب ابن رشد به

---

(103) محمد عاطف العراقى، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية 1979م، ص 194- 195.

(104) ابن تيمية، الجمع بين العقل والنقل على بعض الأبحاث الواردة فى كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، المنشور كملحق لكتاب "فلسفة ابن رشد" ص 133- 134.

ثلاثة آراء الحادية كبيرة تجعله مخالفًا لما أثبتته علوم العقائد فى الديانات الثلاث الكبرى فى عصره، وأولها قوله بقدم العالم المادى والعقول المحرِّكة له، وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط علّة بمعلول، على وجه ضرورى لا يترك مجالاً للعناية الإلهية أو للخوارق أو نحوها وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات وهو قول يجعل الخلود الفردى غير ممكن [105].

ومع أن هذه المسائل تكفِّر مَنْ يؤمن بها – على حد آراء الغزالى – فإنه لا يشتم من كتابات ابن رشد رأى صريح ينكر فيه وجود الله الخالق الصانع المصور المبدع بل على العكس من ذلك نراه فى كل مناسبة يردد اسم الله ويستغفره ويتوسّل إليه طالبًا الرحمة والعفو والرضا. ثمّ نراه أيضًا يرسم الطريق لمعرفة الله سبحانه وتعالى ويقيم الأدلة على وجوده كصانع وخالق ومبدع فيقول: "إن الأدلّة على وجود الصانع منحصرة فى هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع" وهذا يعنى أن على الإنسان أن يفكر وينظر فيما يحيط به من حماية وعناية الله، ويتأمل مدققا بموجوداته ومصنوعاته التى أوجدها بقدرته وعظمته. ولقد خصص لكل نوع من هذين الجنسين جماعة يفهمونه ويدركونه فجعل دلالة العناية طريقة الجمهور لأنها معرفة حسية، والاختراع طريقة الخواص أو العلماء لأنهم يزيدون على ما يُدرَك بالحس ما يُدرَك بالبرهان [106]، ودليل ابن رشد فى العناية الإلهية وموافقة العالم للإنسان ووجوده كما يقرّه فى "مناهج الأدلة" يمكن صياغته على هيئة قياس كالتالى :

العالم بجميع أجزائه يوجد موافقًا لوجود الإنسان والكائنات (مقدمة صغرى) كل ما يوجد موافقًا فى جميع أجزائه لفعل واحد مسددا نحو غاية واحدة فهو مصنوع (مقدمة كبرى).

فالعالم مصنوع وله صانع (نتيجة)[107].

(105) دى بور، نفس المرجع السابق، ص 268.

(106) مصطفى غالب، فلاسفة من الشرق والغرب، بيروت، منشورات دار حمد، 1968 ص 198– 199.

(107) محمد عاطف العراقى، نفس المرجع السابق، ص 273.

وفى هذا الدليل ربط بين العناية والغائية كما فعل أفلاطون وأرسطو، إذْ أن أفلاطون فى وصفه للّه بأنه روح خير عاقل مدبر عادل منظم يظهر الجانب الغائى. والحق أن أدلّة ابن رشد الأخرى كدليل الاختراع ودليل الحركة، فيها من العناصر الأفلاطونية بقدر ما فيها من التأثير الأرسطى. وهذا على عكس ما يرى البعض من أن كل التأثير اليونانى على ابن رشد كان من أرسطو فقط (108).

وإذا انتقلنا إلى ثالث المدارس الإسلامية، وهى المدرسة الصوفية، بعدما تحدثنا عن المدرستين الكلامية والفلسفية وتأثير أفلاطون فيهما، لوجدنا أن أفلاطون صاحب اليد الطولى فى التأثير على هؤلاء. وإذا كان أرسطو قد شارك أفلاطون التأثير على فلاسفة الإسلام، فإننا نجد تأثيره على الصوفية ينعدم تمامًا، ولعلّ هذا راجع إلى أن فلسفة أرسطو تنزع نحو العقلانية الصرفة وتبعد عن طريق الرؤية والكشف التى كانت من أخص ما اهتم به أفلاطون فى نظريته المعرفية والميتافيزيقية. غير أن التأثير جاء فى أساسه لدى متفلسفة الصوفية، إذْ إن التصوف الفلسفى فى الإسلام يختلف فى الطابع عن ذلك التصوف السنى الذى يمثله الغزالى. والمقصود بالتصوف الفلسفى، التصوف الذى يعمد أصحابه إلى مزجِ أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، مستخدمين فى التعبير عنه مصطلحًا فلسفيًا استمدوه من مصادر متعددة (109).

وقد عرف متفلسفة الصوفية الفلسفة اليونانية ومذاهبها كمذاهب سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية، كما عرفوا الفلسفة الأفلاطونية المُحدثة، ونظريتها فى الفيض أو الصدور، والفلسفة المعروفة بالهرمسية، ووقفوا على الفلسفات الشرقية القديمة فارسية وهندية وعلى فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا وغيرهما (110).

---

(108) انظر من القائلين بالتأثير الأرسطى على ابن رشد، محمد عاطف العراقى، نفس المرجع السابق، ص 287.

(109) أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، مدخل إلى التصوف الإسلامى، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1976م، ص 227.

(110) نفسه، ص 228- 229.

وكونهم قد عرفوا كل المذاهب لا يعنى أنهم تأثروا بها جميعًا بل تأثروا بالفلسفات ذات النزعات الدينية الصوفية.

وهناك نظرات – تبدو فى محيط هؤلاء الصوفية، لوحدة الوجود، لا تقوم على الشك فى معطيات الحواس، وإنما تستند إلى نشأة الوجود وإلى الصلة بين الخالق وما خلق، وعن هؤلاء يقول ابن خلدون فى فلسفة الوحدة عندهم: "وأول مراتب التجليات عندهم، تجلىّ الذات (أى الله سبحانه وتعالى) على نفسه، وهو يتضمن الكمال بافاضة الإيجاد والظهور، لقوله سبحانه وتعالى فى الحديث القدسى الذى يتناقلونه: "كنت كنزًا مخفيا فأردت أن أعرف، فخلقت الخلق ليعرفونى". وهذا التجلىّ الذى يحكيه ابن خلدون عن هؤلاء المتصوفة ليس على درجة واحدة وإنما هو درجات: تجلىّ الذات على نفسه، ثم تجلّيه فى عالم المعانى، ثمّ تجليه فى عالم الهباء، ثم فى عالم العناصر ... وهكذا. يقول ابن خلدون: "وهذا الكمال المتنزل فى الوجود وتفصيل الحقائق هو عندهم عالم المعانى والحضرة الكمالية، والحقيقة المحمدية، وفيها حقائق الصفات، واللوح، والقلم وحقائق الأنبياء والرسل أجمعين ... وتصدر عن هذه الحقائق حقائق أخرى فى الحضرة البهائية وهى مرتبة المثال، ثمّ عنها العرش ثمّ الكرسى ثم الأفلاك ثم العناصر ثم عالم التركيب". هذا فى عالم الرتق، فإذا تجلّت فهى فى عالم الفتق ويُسمى هذا المذهب مذهب أهل التجلىّ والمظاهر والحضرات. وهو كلام لا يقتدر أهل النظر على تحصيل مقتداه لغموضه وانغلاقه.

وعلى الرغم من غموض هذا المذهب، فالملاحظ هنا وجود شبه واضح بينه وبين ما يقول أفلاطون عن "المُثـُل" التى يضعها فى قمة الوجود وعنها تصدر جميع الموجودات ولسنا نستبعد أن يكون هذا المذهب قد أخذه بعض فلاسفة الصوفية أخذًا من الفلسفة الأفلاطونية، وألبسوه ثوب التصوف، وحلّوه بحلى من معارف الدين الإسلامى كاللوح، والكرسى، والقلم والعرش [111].

ولعلّ هذه التأثيرات الأفلاطونية تتضح لدى اثنين من كبار هؤلاء المتصوفة

(111) عبدالكريم الخطيب، "الله ذاتًا وموضوعًا"، ص 201 – 202.

الفلاسفة وهما السهروردى المقتول ومحيى الدين بن عربى، وهما ما سنكتفى ببيان تأثير أفلاطون عليهما.

أمّا السهروردى المقتول (المتوفى 587هـ - 1191م) فقد كان من أوائل متفلسفة الصوفية فى الإسلام وكان من العارفين بالفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة [112]، وللسهروردى نظرية فى الوجود عبّر عنها بلغة رمزية تقوم على أساس نظرية الفيض ولا يمكن اعتبارها نظرية صوفية فى وحدة الوجود بالمعنى الدقيق لأنه يعدد العوالم الفائضة عن اللّه، أو نور الأنوار الذى يشبه الشمس التى لا تفقد من نوريتها شيئًا رغم اشعاعاتها المستمرة، وهناك فى رأيه عوالم ثلاثة فائضة : عالم العقول وعالم النفوس وعالم الأجسام. فالأول: يشمل الأنوار القاهرة ومن جملتها العقل الفعّال أو روح القدس، والثانى: يشمل النفوس المدِّبرة للأفلاك السماوية وللأجسام الإنسانية، والثالث : هو عالم الأجسام العنصرية أى أجسام ما تحت فلك القمر، والأجسام الأثيرية أى أجسام الأفلاك السماوية، ولكنه يضيف إليها فى "حكمة الأشراق" عالم المُثُل المعلّقة" بناءً على تجربته الصوفية، وعالم المُثُل هذا يتوسّط بين العالم العقلى للأنوار المحضة، وبين العالم المحسوس، وهو مدرك بالمخيلة النشطة، وعبارة المعلقة هذه تعنى أن هذه المثل ليست حالّة فى قوام مادى، بل إن لها مظاهر تتجلىّ بها كما تظهر الصورة فى المرآة وفى عالم المثل المعلقة نجد كل ما فى العالم المحسوس من غنى وتنوع، ولكن بحال لطيفة، وهو عالم من الصور والظلال الدائمة المستقلة الذى يشكِّل عتبة لدخول عالم الملكوت [113].

وفى هذا العرض الذى قدّمه السهروردى لعلم النور الذى هو من فلسفة الإشراق بمنزلة الصميم، لا يدّعى فيه شيئًا من الأصالة، فقد كان لهذا العلم دعائة فى كل زمان، منهم أفلاطون وهرمس وامبدقليس وفيثاغورس [114]. وقد دافع السهروردى من أجل هذا عن نظرية المُثُل الأفلاطونية ضد المشائين الذين نقدوها،

(112) أبو الوفا التفتازانى، نفس المرجع السابق، ص 234– 236.

(113) نفسه، ص 238– 239.

(114) ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 404– 405.

فقال: إنهم يذهبون إلى أن المُثُل الأفلاطونية لو كانت قائمة بذاتها، لما أمكن أن يستقرّ كل منها فى الجسم الذى يتمثّل فيه. فإذا اعترض معترض، مع ذلك بأن جزءًا من المثال فقط هو الذى يفتقر إلى حامل خاص؛ وجب أن يفتقر الكل إلى مثل هذا الحامل، ما دام المثال لا ينقسم عندهم. والمشاؤون مع ذلك يسلِّمون بأن الصور توجد فى العقل وفى الأشياء الخارجية، لذلك فالمُثُل يجوز كذلك أن توجد بذاتها فى عالم العقل من جهة وأن توجد فى أشكالها المادية من جهة أخرى(115).

لكن السهروردى يرفض الفكرة الأفلاطونية القائلة بأن المثال بما أنه النموذج الذى هُذِّبت عليه كائنات جزئية كثيرة ينبغى أن يكون واحدا. إذْ لو كان المثال واحدًا لتعذّر أن يتكثر فى هذه الجزئيات، وكونه غير متكثر لا يعنى على كل حال، أنه يتحتم أن يكون واحدًا، لأن نقيض المتكثر ليس الواحد بل غير المتكثر. وهو ما لا يمكن أن يُحمل منطقيًّا على المثال (116).

ونجد أفلاطون يتخلل نظرية السهروردى فى النفس أيضًا، كما تخلل كل المذاهب الصوفية فيها، إذْ أن النفس الإنسانية عند حكيم الإشراق لا تصل إلى عالم القدس ولا تتلقى أنوار الإشراق إلاّ بالرياضة والمجاهدة ذلك أنها من جوهر الملكوت، وإنما يشغلها عن عالمها (يقصد عالم الملكوت) هذه القوى البدنية فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية، تتخلّص أحيانًا إلى عالم القدس، وتتصل بأبيها المقدس، وتتلقى منه المعارف (117).

أما محيى الدين بن عربى (المتوفى 638هـ)(118) ، فهو صاحب مذهب وحدة الوجود فى صورته الكاملة Pantheism، وتصوف وحدة الوجود مبنى على القول بأن ثمة وجودًا واحدا فقط هو وجود الله، أمّا التكثر المشاهد فى العالم فهو وهم على

(115) انظر: السهروردى، حكمة الإشراق، ص 92 وما بعدها. نقلاً عن ماجد فخرى نفس المرجع، ص 405 – 406.

(116) السهروردى، حكمة الاشراق، ص 161. نقلاً عن ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، ص 406.

(117) أبو الوفا التفتازانى، نفس المرجع السابق، ص 239– 240.

(118) انظر: إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، الجزء الثانى، ص 74 حيث يقول: إن ابن عربى قد توفى (637 هـ – 1240).

التحقيق تحكم به العقول القاصرة (119). على أن من أصحاب وحدة الوجود، كابن عربى، مَنْ يفسح المجال للقول بوجود الممكنات أو المخلوقات على نحو ما، ومنهم مَنْ يطلق القول بالوحدة، ويمعن فى ذلك إلى الحد الذى يجعله لا يثبت إلاّ وجود اللّٰه فقط، وهؤلاء هم أصحاب الوحدة المطلقة وعلى رأسهم ابن سبعين (120). وقد كان ابن عربى على معرفة بالفلاسفة اليونانيين كغيره من المتصوفة فقد تكشّف له وهو لا يزال فى قرطبة (أى قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره) عدد من حكماء الهند وفارس وأغريقيا كفيثاغورس وأنبادوقليس وأفلاطون، ومَنْ إليهم مَمنْ ألقيت على كواهلهم مسؤولية القطبية الروحية فى عصورهم المتعاقبة قبل ظهور الإسلام. ولعلّ هذا هو السبب فى أنه قد شغف بأن يطلّع على جميع الدرجات التنسكية فى كل الأديان والمذاهب عن طريق أرواح رجالها الحقيقيين بهيئة مباشرة، وبصورة مؤسسة على الشرف العلمى الذى يحمل الباحث على الاعتماد عليه دون أدنى تردد أو ارتياب (121).

ولعلّ أهم النظريات التى تأثر فيها ابن عربى بأفلاطون نظريته فى "الأعيان الثابتة" وفيها يرى ابن عربى أن المخلوقات التى نطلق عليها اسم العالم الظاهر، لها – من حيث ثبوتها فى العلم الإلهى – وجود سابق على وجودها المحسوس، وأنها من هذا الوجه صور أو أحوال فى العقل الإلهى وفى الذات الإلهية، إذْ العقل الإلهى والذات الإلهية حقيقة واحدة: ولذا يسميها أحيانا "ماهيات" وأحيانا أخرى "هويات"، أمّا أنها ماهيات فلأنها صور معقولة لحقائق الموجودات وأمّا هويات فلأنها تعينات فى الذات الإلهية الواحدة. وهو يطلق على هذه الموجودات المعقولة المعدومة فى الوجود الخارجى اسم "الأعيان الثابتة" وعلى هذا فليس للأعيان الثابتة وجود مستقل زائد على الذات الإلهية بأكثر مما لأفكارنا من وجود مستقل زائد على عقولنا. هى حقائق ثابتة، ولكنها معقولة، بل هى أصل الموجودات الخارجية التى نطلق عليها خطأ اسم

(119) أبو الوفا التفتازانى، نفس المرجع، ص 243.

(120) أبو الوفاء التفتازانى، نفس المرجع، ص 243– 244.

وانظر فى تفسير مذهب الوحدة المطلقة عند ابن سبعين: أبو الوفا التفتازانى، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت، دار الكتاب اللبنانى، الطبعة الأولى، 1973م الفصل الأول من القسم الثانى، ص 198 – 231.

(121) محمد غلاب، المعرفة عند محى الدين بن عربى، الكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربى، القاهرة، الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر 1969م، ص 186.

الحقائق هى متقضيات الأسماء الإلهية التى تتعينّ بها الذات فى صور أعيان الممكنات، وليس فى الوجود سوى الله وأسمائه: أى ليس فى الوجود سوى الذات الإلهية وهذه الأعيان الثابتة. أمّا ما نسميه بالعالم فليس إلاّ المرآة التى تنعكس عليها الأسماء الإلهية وتتحقق فيها الأعيان الثابتة(122).

ولعلّنا نلاحظ مما تقدم مدى تغلغل النظرية الأفلاطونية فى المُثـُل فى نظرية ابن عربى فى الأعيان الثابتة إلى حد أنه يُقال إنها صورة من صورها، ولكنها وإنْ كانت تشبه نظرية المُثـُل من وجه تختلف عنها اختلافـًا جوهريًّا من وجوه أخرى. فالأعيان الثابتة تشبه المُثـُل فى أنها أمور معقولة ثابتة فى العلم الإلهى، أو فى العالم المعقول على حد تعبير أفلاطون، وأنها أصول ومبادئ للموجودات الخارجية المحسوسة. ولكنها تختلف عنها من وجهين: الأول: أنها ليست صورًا أو معانى كلية كالمُثـُل الأفلاطونية، بل هى صور جزئية لكل منها ما يقابله فى العالم المحسوس. والوجه الثانى أنها تعينات فى ذات الواحد الحق، بمعنى أن الحق إذْ يعقل ذاته يعقل فى الوقت نفسه ذوات هذه الأعيان وليس شىء من هذا فى نظرية المُثـُل الأفلاطونية، بل هو أقرب إلى مذهب أفلوطين السكندرى فى طبيعة "الواحد" و"العقل الأول". فالعقل الأول فى مذهبه هو مجموع العالم العقلى الذى هو ذات العاقل الأول "الواحد" (123).

فقد كانت الخليقة إذنْ – تبعًا لما ذهب إليه ابن عربى – قائمة أصلاً فى الذهن الإلهى كنماذج أزلية وهو يدعوها "أعيانا ثابتة". إلاّ أن الله الذى كان "مخفيًا" فى الأصل أراد أن يكشف عن ذاته، فأبدع الخليقة بأسرها بفعل الأمر، وهى منه كالصورة من المرآة أو الظل من الشخص أو العدد من الوحدة. أمّا حافزه على إخراج العالم من العدم إلى الوجود فهو "حركة حب" (124).

ويوضح ابن عربى ذلك فى تفسيره للحديث القدسى :"كنت كنزًا مخفيًا لم أعَرف فخلقت الخلق فبه عرفونى" إذْ يقول : "إن الحق تعالى شاء أن يظهر الخلق

(122) أبو العلاء عفيفى، "الأعيان الثابتة" فى مذهب ابن عربى و"المعدومات" فى مذهب المعتزلة، الكتاب التذكارى، ص 214.
(123) نفس المرجع السابق، ص 219.
(124) ماجد فخرى، نفس المرجع السابق، ص 342.

عامة والإنسان خاصة ليعرف وليرى نفسه فى صورة تتجلىّ فيها صفاته وأسماؤه أو بعبارات أخرى شاء الحق أن يرى تعينات أسمائه فى مرآة العالم أو الوجود الخارجى فظهر فى الوجود ما ظهر، وعلى النحو الذى عليه وكشف بذلك عن الكنز المخفى الذى هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب، ولكنه لم يكشف عنها فى إطلاقها وتجردها بل فى تقييدها وتعيينها [125].

فالحقيقة الوجودية عنده واحدة، والتفرقة بين الذات والممكنات تفرقة اعتبارية، والعقل القاصر هو الذى يفرِّق بينهما تفرق حقيقة. فالحقيقة الوجودية واحدة فى ذاتها وجوهرها متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلاّ بالاعتبارات والنسب والإضافات، إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت: هى الحق، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت: هى الخلق [126].

وأعتقد أننا عبر هذه الرحلة السريعة فى المدارس الإسلامية من المتكلمين إلى الفلاسفة إلى متفلسفة الصوفية، قد عرفنا مدى التأثير الأفلاطونى على هذه المدارس وممثليها جميعًا، وعرفنا كيف فهم هؤلاء المفكرون المسلمون إله أفلاطون. وإذا كان بعضهم قد أخطأ فى بعض جوانب هذا الفهم فإننا من خلال معرفتنا بتصور أفلاطون نفسه، نستطيع استخلاص ما أخطأ فى فهمه نتيجة لقصور ما وصل إلى بعضهم من محاورات أفلاطون أو خلط قد حدث فى فهم بعضها.

وبقى أن نعرف هل استمر هذا التأثير الأفلاطونى فى تصوره للألوهية – بعد تلك العصور الوسطى التى تميزّت بوجود التصورات الدينية والتى قد تقبل ببساطة مثل ذلك التوفيق بين رأى الفلاسفة والدين – فى الفلسفات الحديثة والمعاصرة ؟ وإذا كان له تأثير فيها فكيف كان هذا، وعلى أى صورة فهم هؤلاء الفلاسفة إله أفلاطون؟ وما هى الإضافات التى نجدها لديهم من خلال ما عايشوه من مشكلات استحدثت ومسائل أُثيرت فى هذه العصور.

(125) محى الدين ابن عربى، فصوص الحكم، تحقيق وتقديم أبو العلا عفيفى، القاهرة 1946م، ص 48 وما بعدها.

(126) أبو الوفا التفتازانى، نفس المرجع، ص 247.

الفصل الثانى

إله أفلاطون فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة

إن الأهمية لمفكر متفرِّد تُعزَى بعض الشىء – كما يقول وايتهد – إلى المصادفة، لأنها تعتمد على مصير أفكاره فى عقول تابعيه، ومن هذه الناحية فإن فيثاغورس – على سبيل المثال – كان محظوظًا، فتأملاته الفلسفية تصل إلينا من خلال عقل أفلاطون، فعالم المُثُل الأفلاطونى يُعدّ تهذيبًا وصورة منقَّحة لمبدأ فيثاغورس فى أن العدد يُعدّ أساس العلم الحقيقى، وتصور فيثاغورس للأشكال الفيزيقية على أنها أعداد، قد تكرر عند أينشتين عندما جعل المكان زمانا يتحدد عن طريق موضوعات فيزيقية لا نعرف عنها سوى أرقامها فقط كالجاذبية والطاقة مثلا. وإجمالاً فإن وايتهد يرى أن أفلاطون وأستاذه فيثاغورس يُعدّان أكثر قربًا إلى علم الفيزيقا الحديث من أرسطو [1].

وإذا كان وايتهد يرى ذلك من الناحية العلمية تأثيرًا لأفلاطون ولفيثاغورس من خلاله فإننا نجد ياسبرز يقرر بنفس الصورة تأثيره على الجانب الإلهى للفلسفة المعاصرة حينما يقول: "إن فكرة اللّٰه فكرتنا نحن فى الغرب، لها من الناحية التاريخية مصدران، الانجيل والفلسفة اليونانية"[2]، ولذا فقد صدق وايتهد حين قال إن الفلسفة الأوروبية سلسلة من الهوامش على أفلاطون [3].

---

(1) Whitehead (A. H.), Science and The Modern World, Cands, Collier. Macmillan, LTD., Tormto, ontoro, 1967, P. 28.

(2) كارل ياسبرز، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة وتقديم محمد فتحى الشنيطى، القاهرة مكتبة القاهرة الحديثة، 1967م، ص 87.

(3) جيمس كولينز، الله فى الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة مكتبة غريب، 1973م، ص 443.

وقبل أن نرى تأثيرات فلسفة أفلاطون الإلهية فى الفلسفتين الحديثة والمعاصرة تجدر الإشارة إلى الصورة التى كانت التمهيد الطبيعى لهذه الفلسفات، ونعنى بذلك كيف انتقل أفلاطون كما فهمه فلاسفة العصر الوسيط إلى عصر النهضة ومنه إلى العصر الحديث.

فالحق أنه إلى منتصف القرن الثانى عشر لم يكن المشتغلون بالعلم فى الغرب يعرفون من آثار أفلاطون غير محاورة "طيماوس"، ولذا بدا أفلاطون هو مؤلف طيماوس أو هو كذلك بوجه خاص (4). ولعلّ هذا يفسّر لنا مدى ارتباط تصورات أفلاطون "طيماوس" بتصور فلاسفة الغرب فى العصور الوسطى، ولقد ظلَت هذه النظرة سائدة إلى حدٍ ما فى فلسفة عصر النهضة ذات النزعة الطبيعية، فقد نظر أصحاب هذه الفلسفات إلى الطبيعة كشىء إلهى يتصف بقوته الخلاقة الذاتية وفرّقت هذه الفلسفة بين الجانب الموجب والجانب السالب من هذا الوجود ذى القوة الخلاقة الذاتية عندما قامت بالتفرقة بين مركب التغيرات والعمليات الطبيعية وبين القوة الكامنة التى تبعث الحياة فى هذه التغيرات وتوجهها. وكان هذا التصور أقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو. فلقد اتجه أفلاطون فى كونياته الفيثاغورية (فى طيماوس) إلى تفسير سلوك الأشياء الطبيعية كمعلول لتكوينها الرياضى، وهو اتجاه يتوافق تمامًا مع العلم الفيزيائى الحديث. بينما اتجه أرسطو فى كونياته عند تفسير سلوك الأشياء إلى القول بوجود سلاسل تحاكى الطبيعة الإلهية لا نهاية لها.

وهكذا انطوى فلاسفة عصر النهضة تحت لواء أفلاطون معارضين بذلك الأرسطيين حتى أعاد جاليليو – الأب الحقيقى للعلم الحديث – التعبير عن وجهة النظر الفيثاغورية الأفلاطونى بلغته الخاصة عندما ذكر أن كتاب الطبيعة هو كتاب كتبه اللّٰه بلغة الرياضة واستعاض القرن السادس عشر بالمذهب الأرسطى القائل بأن التغير تعبير عن نزوع المذهب الأفلاطنى القائل بأن التغيير هو دالّة التكوين (5).

(4) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، الترجمة العربية، ص 68.
(5) كولنجوود، فكرة الطبيعة، الترجمة العربية، ص 112 – 113.

ولقد اقتبس كبلر Kepler (1571 – 1630) برضا واستحسان القول الشهير لأفلاطون بأن الإله يعمل دائمًا وفقًا للمبادئ الهندسية، فهو قد خلق العالم فى مطابقة مع الانسجام العددى وأنه قد صنع العقل البشرى على هذا النمط ليمكِّنه من المعرفة بالكم فقط [6].

ولقد انتقل تصور أفلاطون للألوهية إلى العصر الحديث على يد بعض الأفلاطونيين فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وأهمهم كان نقولادى كوسا (1401 – 1464) الذى بانت له الأفلاطونية باعتبارها الوسيلة الوحيدة لتخليص الميتافيزيقا من الدمار الذى انتهت إليه على أيدى الاسميين، ولم تكن الأرسطوطالية فى عهده توفِّر له هذا الغرض ولكنها كانت رشدية ملحدة، فعارضها وبعث الصرخة التى لم تلبث أن دوّت فى أرجاء أوروبا: "لتسقط شيعة الأرسطو – طاليين". وقد وصل الكاردينال دى كوسا إلى الله والتصوف بتحليل المعرفة على طريقة الأفلاطونيين. المعرفة بالأجمال هى رد الكثرة إلى الوحدة أو هى تركيب وتوحيد. فالله الموجود الأعظم اللامتناهى الحاوى كل وجود، حتى النقائص "هو الأشياء جميعًا فى حال الوحدة أو الانطواء، والعالم والأشياء جميعا فى حال الكثرة أو الانتشار. الله الموجود المطلق الذى بلغت فيه كل قوة إلى الفعل والعالم الموجود المتشخِّص المركّب المنتقل من القوة إلى الفعل". فوجود العالم لا يُعدّ له وجود بالقياس إلى الوجود الإلهى [7]. وفى ثنايا دراسة دى كوسا التفصيلية لله والكون، لا يفضى بشىء ذى بال عن كيفية إثبات حقيقة وجود الله وإنما يشير إشارة موجزة إلى البرهان العلِّى القائل بأن الموجودات المتناهية التى لا توجد بذاتها، لابدّ أن تكون لها علّة لا متناهية موجودة بذاتها. غير أننا فى سياق المعرفة بوصفها قياسًا يعتمد على المقارنة، يصعب علينا أن نجد معنى فلسفيّا للتناهى والوجود والعلّية. ومن ثمّ كانت الوسيلة المعتادة عنده أن يسلِّم بوجود الله على أساس أنه حقيقة من حقائق الإيمان، ثمّ أن يبين عن

(6) Burtt. Op. Cit., P. 58.

(7) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، 1962م، ص 10– 11.

طريق التحليل الصورى الصرف، أن الحد الأقصى المطلق ينبغى أن يحتوى فى داخل ذاته على صفة الوجود المستقل. وهذه النزعة الإيمانية Fideism فيما يتعلّق بالوجود الفعلى للموجود اللامتناهى نتيجة لازمة لوصفه للترتيب التصاعدى لقوانا المعرفية. فالحواس والذهن مرتبطة ارتباطًا جوهريا بالموضوعات المتناهية، ولا نستطيع الاستدلال على الوجود اللامتناهى للّه. والعقل هو المَلَكَة التى ندرك بها اللامتناهى [8]. فهو قد استخدم المنهج الأفلاطونى حتى فى الوصول إلى ذلك الموجود اللامتناهى، وأضاف أن قدرتنا على معرفة هذا الوجود اللامتناهى قدرة طبيعية على المعرفة، إلاّ أنها تظل غافية داخل نفوسنا حتى يوقظها فعل الإيمان العالى على الطبيعة. ولا يستطيع العقل الإنسانى أن يدرك حقيقة وجود اللّه اللامتناهى إلاّ بعد أن يتلقى نور الإيمان. فبهذا النور يكتسب مفهومًا حقيقيا عن اللامتناهى. وحينئذ تفضى قوانا العقلية إلى مضمون الحقيقة الأولى عن اللامتناهى التى غرسها الإيمان فيها أول الأمر، وتعمل على تنميتها بطريقة منهجية [9].

وإذا جمعنا بين المعرفة المنهجية للّه اللامتناهى وبين معرفته النورانية التى تأتى عن طريق نور الإيمان لاستطعنا أن نقرر أن دى كوسا كان أفضل مَنْ وفَق بين الأفلاطونية والديانة المسيحية فى معرفته للّه والإيمان به والكشف عن ماهيته ووجوده. ولم يكن جميع الأفلاطونيين مؤمنين بالوحى المسيحى مثل دى كوسا، بل كانوا فى معظمهم أصحاب دين طبيعى قائم على اللّه والنفس والخلود والحرية يستمدون الأدلّة المؤيدة له من كتب أفلاطون.

ومن هؤلاء مرسيليو (1433 – 1499) الذى شرح أفلاطون فى كتاب أسماه "الإلهيات الأفلاطونية فى خلود النفس" وقال فى مقدمته: إن الحاجة ماسّة إلى دين فلسفى يستمع إليه الفلاسفة بقبول وقد يقتنعون به. وتلاقت فى تلك البيئة

(8) جميس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 16– 17.
(9) نفسه، ص 17.

المضطربة، الأفلاطونية والفيثاغورية والكابال [10] اليهودية والمذاهب السرية. فنشأت مذاهب غريبة تشترك فى الاعتقاد بالروحانيات وفى معالجة العلم الطبيعى. وإلى هذه النزعة ينتمى جاك بيك دى لاميراندول (1463 – 1494)، وبراسلس (1493 – 1541)[11].

وعلى الرغم من انتهاء المدرسة الأفلاطونية عند هذا الحد، إلاّ أن تأثيرها لم يزل موجودًا لدى الفلاسفة الذين استقلّوا عن الالتزام بتيارات فلسفية معينة. وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة كان جيوردانوبرونو (1548 – 1600)[12]، الذى تمردّ على فلسفة أرسطو وكان كثير الهجوم عليه، وأشاد بالعلم الألمانى الذى يمثله دى كوساوبراسلس، وعلى الرغم من شدة قلقه وكثرة ترحاله، فقد قدّم كتبًا كثيرة تحمل عناوين غامضة منها "فى العلّة والمبدأ الواحد" وهو خيرها جميعًا، وكتاب "فى العالم اللامتناهى وفى العوالم"، "فى المونادا والعدد والشكل". ولعلّ الملحوظ منها تأثره الشديد بالأفلاطونية الجديدة بأقانيمها الأربعة اللّٰه والعقل الكلى والنفس الكلية والمادة، وبقولها إن اللّٰه فوق متناول فكرنا الذى يعمل بالتمييز والاستدلال [13].

وتتعرّض فلسفة برونو للإله الذى هو المبدأ والعلّة، من حيث أنه هو الطبيعة نفسها أو من حيث أنه يتجلىّ لنا فى نطاق هذه الطبيعة وفى ثناياها. فاللّٰه والطبيعة الجوهرية شىء واحد. والتجلىّ الوحيد المسموح به لهذا الإله هو التجلىّ الطبيعى والمبدأ الإلهى أو العلّة الأولى تتحقق فى الأغراض والمظاهر ومن خلالها، تلك الأعراض والمظاهر التى تحيط بميدان تجربتنا. وليس هناك علو واقعى جوهرى للّٰه على الطبيعة المحسوسة، ولكن ثمّة تقدمًا لا ينتهى للذكاء الإنسانى والحب صوب

(10) لفظ "الكابال" يعنى التقليد الموروث أو المقبول والكابال جملة شروح رجال الدين من اليهود على التوراة، وهى شروح بعيدة عن الأصل بمكان.
(11) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 12– 13.
(12) يوسف كرم، نفس المرجع، ص 32.
وكذلك: جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 33.
(13) يوسف كرم، نفس المرجع، ص 34– 35.

جوهر الطبيعة اللامتناهى نفسه. وبرونو شأنه فى هذا شأن دى كوسا يؤمن بإله لا سبيل إلى معرفته أو التعبير عنه. وتستند نظرته هذه إلى فعل قوى من الإيمان الطبيعى فى لا تناهى الكون وتطابقه مع اللّه، كما تعبر عنه قصيدته "عن الحب" والتى يبدو منها التأثير الأفلاطونى واضحًا حين يقول :

"العلّة، والمبدأ والواحد الأبدى

الذى منه يخرج الوجود والحياة والحركة،

والذى يمتد بنفسه طولاً وعرضًا وعمقًا.

إلى كل مَنْ فى السموات، أو على الأرض، أو فى الجحيم،

بالحس، والذهن، والعقل، أدرك

أنه ما من فعل أو مقياس أو حساب يمكن أن يفهم

تلك القوة، وتلك السعة، وذلك العدد . . . .

والقلب الجاحد، والروح المنحرف، والجرأة الطائشة . . .

لن تكفى لنشر الظلمة من حولى، ولن تسدل غشاوة على عينى،

ولن تنجح أبدأ فى حرمانى من تأمل الشمس الجميلة"(14).

وفى ختام كتابه الرئيسى "فى العلّة والمبدأ والواحد"، يشير برونو إلى سمات معينة فى مناشط الإنسان العقلية والأخلاقية بحسبانها البرهان الذى يتوِّج واحديته الإلهية الشاملة. فالعقل هو أعلى قوانا الإدراكية، أعنى أنه أعلى من الحس ومن الذهن المرتبط بالحس. ولقد لاحظ نقولا دى كوسا من قبل أن المللكتين الأخيرتين تبقيان أسيرتين لتناهى الأشياء وتباينها على حين يرد العقل كل ما هو معقد إلى بساطة الماهية الواحدة الكامنة وراء الأشياء. وهذه العملية التبسيطية

(14) جيمس كولينز، نفس المرجع، ص 35- 36.

المختزلة تعبِّر عن إقناع عقلنا الفطرى بأن هناك جوهرًا واحدًا لا متناهيا وراء تعدد الظروف المتناهية. وهذا هو السلم نفسه الذى يهبط به العقل الإلهى أو العلّة الأولى فى تكوينه لعالم الحالات المتباينة المتناهية، والذى عليه يصعد العقل الإنسانى فى اكتسابه لمعرفته بالأشياء بوصفها وحدة جوهرية. وفى الحال الأخلاقى أيضًا نجد سعادتنا الحقيقية فى تأمل الكون بوصفه كلاً إلهيا(15).

وقد دخلت الدراسة الفلسفية الحديثة للإله من خلال ذلك التصدّع الحافل بالنذر بين النزعتين الإيمانية والعقلية، بين إيمان فقد ثقته فى كفاية العقل على معرفة شىء عن الإله من خلال المبادئ الفلسفية ومناهج البرهان، وبين عقل انتهى به الأمر إلى اعتبار الوحى عاملاً خارجيا عن نطاق هذا العمل الفلسفى ومفسدًا له. ولم يصدر أى دافع فعّال لرأب هذا الصدع من جانب المفكرين الذين انحدروا من مدرسيى العصر الوسيط، والذين أصبحوا – نتيجة لاستغراقهم فيما صادفوه من صعوبات – أقل استجابة لمطالب العقل الحديث الخاصة حين شرع فى التفلسف عن اللّٰه.

ومن هذه الصراعات خرجت بذور الاتجاهات الثلاثة القائمة فى الفلسفات الحديثة عن اللّٰه، وأعنى بها: نزعة الشك الفلسفية، والنزعة الإيمانية، والنزعة العقلانية(16). وقد برز من العقليين اتجاهان: اتجاه تجريبى قام بتحييد الإله واتجاه عقلانى صرف تحدث عن الإله بوصفه وظيفة. وقد كانا متعاصرين تقريبًا، إلاّ أن الاتجاه التجريبى قد بدأ مبكرًا على يد فرنسيس بيكون. والاتجاه العقلى تزعمه ديكارت وسبينوزا وليبنتز وكانط.

وعلى الرغم من أن بيكون (1561 – 1626) قد أدخل الطريقة العلمية فى دراسة الفلسفة، إلاّ أن له آراء حول الألوهية يتضح فيها التأثير الأفلاطونى، وقد يكون ذلك راجعًا إلى رفض بيكون للمنطق الأرسطى واختراعه طريقة التجريب،

---

(15) نفسه، ص 42– 43.

(16) نفسه، ص 45.

وما طريقة التجريب إلاّ شمعة، ويضوء هذه الشمعة ينير الطريق .. أمّا نهاية الطريق الذى تضيئه شمعة العقل فهى العقيدة. وقد صرّح بيكون بقوله: "إن القليل من الفلسفة يميل بعقل الإنسان إلى الإلحاد، ولكن التعّمق فيها ينتهى بعقول الناس إلى الإيمان". وذلك لأن "هناك عقلاً كبيرًا فى السماء يرشد ويهدى عقولنا الصغيرة على الأرض". "وكلما ازداد تنقيبنا فى أعماق الفلسفة، ازددنا يقينًا بأن الناس ليسوا حيوانات انتصبت قاماتها بل هم آلهة خالدة". "والفلسفة تمكننا من أن نجد لنا نموذجًا أو مثالاً إلهيًا". و"إذا ما صادف عقل الإنسان أسبابًا مبعثرة (فى الطبيعة) فقد يقف أحيانًا عندها ولا يتابع السير إلى ما وراءها، ولكنه إذا أنعم النظر فشهد سلسلة الأسباب .. كيف تتصل حلقاتها فإنه لا يجد بدًّا من الارتماء فى أحضان العناية الإلهية والتسليم بالله". و"ليس فى العالم شىء عارض، فكل شىء مرسوم معين، أى أنه نتيجة نظام مخطط أصلا". "فالمصادفة شىء لا وجود له" (17). فقد ارتأى بيكون إذنْ أن التعمّق فى الفلسفة يؤدّى إلى الإيمان بالله والاتصال بنموذجنا الإلهى. ورأى أن النظرة التجريبية العلمية إلى هذه الطبيعة ونظامها يرجعنا إلى أول السلسلة التى لا شىء وراءها، أى إلى العلّة الأولى، فالنظام الذى عليه العالم يؤدّى بنا إلى القول بوجود العناية الإلهية. وهذه جميعًا أفكار أفلاطونية.

ونفس هذه الأفكار نجدها لدى توماس هوبز Hobbes (1588- 1679)، أحد رواد الاتجاه التجريبى الإنجليزى، إذْ يحدثنا عن معرفتنا بالله فى كتابه الليفياثان Leviathan قائلاً: "إن حب الاستطلاع أو الرغبة فى معرفة العلل، يصرف الإنسان عن النظر إلى المعلول لكى يوجهه نحو التماس العلة ثم البحث عن علّة هذه العلّة حتى ينتهى بالضرورة فى خاتمة المطاف إلى فكرة مؤدّاها أن ثمّة علّة ليس لها أدنى علّة سابقة، وإنما هى علّة أزلية، فيصل إلى ما اصطلح الناس تسميته باسم "الله" وهكذا نجد أنه يستحيل أن يقوم المرء بأى بحث عميق فى العلل الطبيعية دون أن يجد

(17) هنرى توماس، أعلام الفلاسفة، الترجمة العربية، ص 210.

نفسه مدفوعا عن هذا الطريق نفسه نحو الاعتقاد بأن ثمّة واحدا أزليًا وإنْ كان يستحيل على البشر أن يكوِّنوا فى أذهانهم عن الله فكرة تجىء مطابقة تمامًا لطبيعته[18].

وإذا تركنا هوبز ونظرنا فى فلسفة باركلى Berkley (1685 – 1753) ممثل الألوهية اللامادية فى الفلسفة الانجليزية، وجدنا تأثره بأفلاطون واضحًا من ناحيتين، الطريقة التى استخدمها باركلى فى الكتابة، إذْ أنه استخدم أسلوب المحاورات، وإن كان قد استخدم هذه الطريقة فى أشهر كتبه "المحاورات الثلاث" دون أن يتأثر بأفلاطون، كما يقول الدكتور هويدى، فإنما قد تأثر بهذه الطريقة فى فترة متأخرة من حياته عندما عاود استخدام الحوار فى كتاب آخر له هو "السيفرون" أو "الفيلسوف الصغير" فظهر حينئذٍ تأثره بأفلاطون ليس فقط فى صياغة الحوار وطريقة توجيه الأسئلة والإجابة عليها بل أيضًا فى الأفكار الفلسفية نفسها، مما سيتضح أثره أكثر وأكثر فى كتاب "الحلقات"[19] أمّا الناحية الأخرى فقد تأثّر باركلى بأفلاطون فى فلسفته الإلهية وفى برهنته على وجود الله، وهذا ما ينفى الرأى السابق من أن باركلى لم يستخدم أسلوب المحاورة الأفلاطونى إلاّ فى فترة متأخرة من حياته.

وفلسفة باركلى تعلن أن هناك مبدأين للأخلاقية هما وجود الله وحرية الإنسان، فهو ينظر إلى القانون الأخلاقى – مثله فى ذلك مثل جون لوك – لا على أساس أنه قانون شخصى، بل على أنه إعلان عن إرادة الإله، ونداء من الشخص

---

(18) زكريا إبراهيم، اللفياتان (أو التنين) لتوماس هوبز، مجلة تراث الإنسانية، المجلد الأول، ص 261.

وانظر أيضًا: Hobbes (Thomas), Leviathan, The U. S. A., America By Encyclopedia Britannica, 1952, Part I, Chapter XI, PP, 78 – 79.

وكذلك: Peters (Richard), Hobbes, England, Penguin Books, 1967, PP. 229- 232.

(19) يحيى هويدى: مقدمة ترجمته العربية لـــ: باركلى، المحاورات الثلاث، القاهرة، دار الثقافة العربية، 1976م، ص 8.

اللامتناهى إلى الأشخاص المتناهين فى استخدامهم للحرية. وغاية الوجود الإنسانى المشاركة فى حياة الإله الأبدية بأقصى ما يستطيعه الإنسان من قدرة فهو يقول: "إن اللّٰه وحده هو صانع الأشياء جميعا والحافظ عليها. ومن ثمّ فإنه الحق الذى لا يعتريه أدنى شك، المشرِّع لهذا العالم، والجنس البشرى ملزم بكل روابط الواجب والمصلحة على الخضوع لقوانينه، وعلى هذا فإن الإله لم يدبر الخاص لهذا الإنسان أو ذاك أو لهذه الأمّة أو تلك أو لهذا العصر أو لغيره، بل إنه يريد الرفاهية للناس عامة وللأمم جميعًا، ولعصور العالم كلها، وهذا ما ينبغى أن تشارك فيها الأفعال المتضافرة لكل فرد"(20).

وهنا نلاحظ أن باركلى على الرغم من أن مثاليته تدعو إلى الحس كوسيلة للمعرفة على خلاف المثاليات المعروفة التى تستند إلى المعرفة العقلية والحَدْسية، فإنه يربط بين اللّٰه صانع الأشياء وبين الأخلاقية والخيرية التى يجب على الإنسان أن يسعى لمشاركة اللّٰه فيها.

ولكن ثمّة تساؤلاً حيرّ باركلى، ولم يتركه هو وحده بغير حل، بل إن كانط ذاته قد تركه كذلك بلا حل. فلو كانت الطبيعة قد خُلقت بواسطة العقل باعتبارها نتاج فعله التفكيرى، فما هو هذا العقل الذى خلق الطبيعة على هذا الوجه؟ واضح أن هذا العقل ليس العقل المكتفى بذاته، الذى يخص هذا الفرد أو ذاك. فلم يتبادر على الإطلاق إلى ذهن باركلى أو كانط أو فيلسوف من أتباعهما، أن كوبرنيك قد خلق النظام الشمسى أو أن كبلر قد خلق مسارات الكواكب، أو أن نيوتن قد خلق العلاقة العكسية بين التجاذب بين جسمين ومربع المسافة بين مركزيهما. فلقد قرّر باركلى بصورة قاطعة أن خالق العالم الفيزيائى ليس أي إنسان أو عقل متناهٍ، بل هو عقل إلهى أو لامتناهٍ، أى اللّٰه فى حالة تصوره فاعلاً مطلقًا أو مفكرًا مطلقًا، وبذلك تخلص من مذهب وحدة الوجود الذى نادى به مفكرو عصر النهضة، كما

(20) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 163.

تخلّص من النظرية القائلة بأن العالم الفيزيائى أو المادى هو جسم الله، وهى نظرية قد ظلّت باقية فى المذهب المادى الذى كان ما زال سائدًا فى أيامه، كما بقيت آثار له كذلك عند اسبينوزا وليبنتر. واعتقد باركلى كما سبق أن اعتقد كل من أفلاطون وأرسطو واللاهوت المسيحى أن الله فكر خالص وليس له أى جسم. فالعالم ليس الله، ولكنه شىء خلقه الله، شىء قد خلقه بفعل تفكيره [21].

ولعلّ النظر فى المحاورة الثانية من "المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس"، والتى يتحدث فيها فيلونوس بلسان باركلى ويعطينا برهانًا على وجود الله، يثبت إيمان باركلى بتلك الأفكار الأفلاطونية التى سبق أن برهن بها على وجود الإله، وهى فكرة النظام الموجود فى العالم والخيرية والغائية المنبثّة فيه والتى تدل على خالقه وعلّته الأساسية وهى الله، فيقول: "ألا ترى هذه الحقول وقد اكتست بخضرة جميلة، أليس فى رؤية الغابات والخمائل، والأنهار والجداول الرقراقة ما يقر العين ويثلج الصدر ويسبح بالروح فى آفاق بعيدة؟ وعند رؤيتنا للمحيط الواسع العميق أو الجبل الضخم الذى تختفى قمته بين السحاب أو حتى للغابة الكثيفة، ألا تمتلئ نفسنا بنوع من الخوف المشوق؟ وحتى فى رؤيتنا للصخور والصحارى، ألا نشعر بأننا أمام طبيعة متوحشة ولكنها ممتعة فى الوقت نفسه؟ فهل هناك إذنْ سرور أعمق من السرور الذى نشرع به عند تأملنا لنواحى الجمال الطبيعى الذى تزخر به الأرض؟ .... وإذا تركت الآن هذه الأرض وتأملت النجوم المضيئة التى تتلألأ فى كبد السماء، فهلا ترى معى أن حركة الكواكب المختلفة وأوضاعها التى تتخذها فى السماء تفيدنا فائدة عظيمة فى تنظيم شؤوننا وتدبير الكون معًا؟ ... أليست هذه الأجرام تستطيع وحدها قياس المسافات حول الشمس قياسًا يتمشّى تمامًا مع الزمن الذى تحتاجه فى قطعها ؟ فأى ثبات إذنْ تتصف به

(21) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص 136 – 137.

هذه القوانين الدقيقة التى يسيرّ بها خالق الكون الطبيعة ؟"[22].

فباركلى يرى أن العلّة الحقيقية فى الطبيعة هى اللّٰه وإليه يرجع الأمر كله، وهو يقول فى هذا أيضًا : "إن صورة ما لا يمكن أن تكون علّة لأخرى، وإن قوة ما لا يمكن أن تكون قوة لأخرى وإن العلّة لجميع الأشياء الطبيعية هى اللّٰه وحده. ومن ثمّ فمن التفاهة أن نبحث بعد ذلك عن علل ثانوية. ومذهبى هذا يعطينا أنسب صورة لما يجب أن يكون عليه اللّٰه"[23]. وكأنه هنا يرفض حديث أفلاطون عن العلل الثانوية والأرواح والآلهة الوسطى، فهو يضيف أيضًا "ولا مشاركة فى مذهبى بين اللّٰه أو الطبيعة وبين العلل الثانية"[24].

ولقد استطاع فولتير (1694 – 1778) فيلسوف عصر التنوير أن يؤسس لاهوتـًا علميًّا حيث استند إلى ما قدّمه السابقون عليه وخاصة نيوتن وديكارت من آراء علمية، وعلى الرغم من أن كثيرًا من الصعوبات تكتنف رأى فولتير فى الألوهية[25]، فإننا نستطيع اكتشاف العناصر الأفلاطونية فى فكرته عن العلّة الأولى التى صنعت العالم، إذْ أنه يرى أن هناك ضرورة باطنة تحدد النشاط الإلهى المنتج "فلقد صدر العالم دائمًا عن هذه العلّة الأولى الضرورية مثلما يصدر الضوء عن الشمس". واللّٰه لا يصنع العالم بطريق الخلق الحر كما تعلمنا المسيحية، ولكن عن طريق الصدور الضرورى من الناحية الفيزيائية للقوانين المنظمة عن صنعة الفعل فيه. ولعلّ الدافع الذى جعل فولتير يدخل هذه الحتمية على الإله هو اهتمامه بوجود الشر الطبيعى والأخلاقى فى العالم. فعلى الرغم من أن الشر لا يمكن تقليله أو اعتباره شيئـًا لازمًا عن انسجام العالم، إلاّ أنه من الممكن النظر إليه على أنه نتيجة ضرورية

(22) باركلى، المحاورات الثلاثة بين هيلاس وفيلونوس، المحاورة الثانية، الترجمة العربية للدكتور يحى هويدى، القاهرة، دار الثقافة العربية، 1976م، ص 101 – 102.
(23) يحى هويدى، باركلى، القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر العربى (13)، 1960م، ص 33.
(24) نفسه، ص 33.
(25) انظر فى تفصيل هذه الصعوبات، جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 203 – 204.

للفعل الإلهى أكثر منه نتيجة لاختيار واضح لا إكراه فيه.

وقد أنكر فولتير أن تكون الحرية الإلهية مسؤولة عن عالمنا، إذْ ينبغى تبرئة الله من أية مسؤولية أخلاقية عن الشر بمعاملة الألم والشر الطبيعى على أنهما نتيجة لا محيص عنها لفعله السببى المحدد باطنيًا وقصر التمييزات الأخلاقية على المستوى الإنسانى [26].

أمّا جان جاك روسو (1712 – 1778) فهو يتفق مع مالبرانش وفولتير على أن الله يحكم العالم بقوانين عامة، ومن العبث أن نتوقّع منه داخل المنظور الزمنى أن يمنح الإنسان استثناءات خاصة. ومع ذلك فإن المفهوم الأخلاقى لله يتطلّب أن تصل العناية الإلهية إلى الإنسان الفرد، وأن تضمن له فى النهاية معاملة عادلة. فالله لديه أشبه براعى الأرواح عند أفلاطون، وعنايته لا تشمل الجنس البشرى بوجه عام فحسب بل الشخص الفردى فى مصيره الأبدى. وبالنظر إلى قوانين الطبيعة المحددة والمطلب الأخلاقى للعدالة النهائية، يلزم الخلود الشخصى عن تنظيم الله للكون وفقًا لعنايته الإلهية. وبينما يرى فولتير الخلود بوصفه جزاءًا اجتماعيا ووهميًا خالصًا، يقبله روسو بوصفه حقيقة ذات أهمية شخصية أخلاقية دينية مرتبطة بقيمة الإنسان الفردى وبعدالة الله وخيريته [27].

وإذا تركنا علماء العصر الحديث وتجريبييه وفلاسفة التنوير فيه، وعدنا إلى نشأة التيار المثالى فى الفلسفة الحديثة، لوجدنا أن مؤسسه رينيه ديكارت (1596 – 1650) بنظريته فى درجات الكمال ودرجات الحقيقة الواقعية، ثمّ بتقريره أن غير الكامل يفترض وجود الكامل، قد أصبح وارثـًا لتعاليم أفلاطون[28] فى الألوهية.

ففى ذروة العالم الديكارتى ينتصب الله كائنـًا أسمى، أصل كل حقيقة وكل

(26) نفس المرجع، ص 208 – 209.

(27) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 221.

(28) جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة الأب مارون خورى، بيروت، مكتبة الفكر الجامعى، منشورات عويدات، الطبعة الأولى 1968م، ص29.

قيمة، وصنو الخير الأسمى، ذروة العالم الأفلاطونى. وعلى النقيض من أتباع المذهب التجريبى، الذين يفترعون الكامل من غير الكامل، يتخذ ديكارت من الكامل منطلقه الأول، ذلك أن صورة العالم الفعلية واحدة عند ديكارت وأفلاطون. إلاّ أن ديكارت وقد دعم صورته تلك برؤى أفلوطين والقديس أوغسطين وأضرابهما جعل من الكامل واللامتناهى شأنـًا واحدًا [(29)].

وبهذا صحّ القول بأن الفلسفة الديكارتية قد سلكت مسلكًا فريدًا فى التاريخ الفلسفى. فقد سار الفيلسوف من النفس إلى الإله مباشرة وبغير واسطة، ولم يرد أن تكون معرفتنا لوجود اللّه عن طريق العالم – كما صنع غيره من الفلاسفة واللاهوتيين ومنهم أفلاطون – بل رأى على العكس من ذلك أن المعرفة لوجود العالم هى التى تفتقر إلى وجود اللّه سندًا لها[(30)]، - "فيقين المعرفة كلها وحقيقتها لا يتوقفا إلاّ على معرفة الإله الحقيقى بحيث إننى قبل أن أعرفه، لا أستطيع أن أعرف شيئـًا آخر معرفة كاملة ويقين الأشياء الأخرى جميعًا يتوقف على هذا، إلى درجة أننا بدون هذه المعرفة، يستحيل علينا تمامًا أن نعرف شيئًا آخر معرفة كاملة"[(31)].

ولذلك فقد دّلل ديكارت على وجود اللّه أولاً من وجود النفس ببساطة ويسر، فأنا موجود وفى نفسى فكرة "الكائن الكامل". وعلى أساس هذه الفكرة أقام ديكارت ثلاثة أدلّة أدقها الدليل المشهور بالدليل الأنطولوجى وهو قد سُمى كذلك لأنه يستخلص وجود اللّه من نفس تعريف اللّه أو معناه، فإننا إذا سلّمنا أن اللّه هو الكائن الكامل المتصف بجميع الكمالات، رأينا توًا أن اللّه لابدّ متصف بالوجود باعتبار الوجود كمالاً أو ضربًا من ضروب الكمال [(32)].

---

(29) نفسه، ص 19.

(30) عثمان أمين، رواد المثالية فى الفلسفة الغربية، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1975م، ص 23.

(31) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 24.

(32) عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 24.

=

وعلى الرغم من أن ديكارت قد وصل إلى الله عن طريق مخالف للطريق الأفلاطونى الذى يبدأ من العالم لينتهى إلى الله، وليس العكس كما أثبت ديكارت. إلاّ أن ديكارت قد قدّم تصورًا لله كخالق للعقول. فقد تضمن مذهب ديكارت القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية، فهو لم يخلق الموجودات الخارجية فحسب، ولكنه خلق الماهيات كذلك. وهكذا يتضح لنا أنه بينما لم يقتصر كل من أوغسطين ومالبرانش متأثرين فى ذلك بأفلاطون، على القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية، وذكروا أن هذه الحقائق الأبدية تمثّل فهم الله لذاته، فقد اتجه ديكارت إلى القول بأنها من صنع ذاته [33].

ولعلّ أبرز العناصر الأفلاطونية فى الفلسفة، أن ديكارت قد أكدّ دائمًا على أن وجود الله أكثر يقينًا من وجود العالم الفيزيقى الخارجى الذى ليس له وجود دائم بلا مساندة من قوة الله التى لولاها لسقط هذا العالم فى العدم المحض [34].

وهذا ما حدا ببعض المفسِّرين لفلسفة ديكارت إلى القول أنه لم يتعد ما كان سائدًا فى العصر الوسيط المتقدم "أؤمن كى أعقل"، فقد كان ديكارت على حد تعبيرهم يريد إثبات حقائق الدين ببراهين عقلية حتى يمكن إقناع الكافرين، أى أنه على هذا النحو لا يختلف عن باسكال فى أن كليهما يقوم بالدفاع عن العقيدة

=

وانظر أيضًا: ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، 1974م، ص 43- 47.

وانظر كذلك: عثمان أمين، ديكارت، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة، 1969م، ص 171 – 172.

وأنظر كذلك: ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، الطبعة الأولى، ص 101 – 102.

(33) جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدى محمود، مراجعة أبو العلا عفيفى، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، سلسلة الألف كتاب، 1967م، ص 463 – 464.

(34) Long (Wilbur), Religion in Identistic Tradition, An Essay in “Religion in Philosophical and Cultural perspective. P. 48.

المسيحية بل إن الإيمان بالحقائق الدينية ليس فعلاً للعقل بل فعل للإرادة (35)، لذلك لا يطبق عليه مقاييس الوضوح والتميز أكثر من ذلك إن كل الحقائق الدينية تتعدّى حدود العقل، ولا يمكن الإنسان التصديق بها إلاّ بمعونة من السماء، وبفضل من الله، أى أن ديكارت يبدو فى نظرهم – هادمًا للعقل ومعطلاً لوظائفه فى فهم الحقائق الدينية (36)، إذْ إن ديكارت يقرر أنه ينبغى مثل كل شىء أن نتمسّك بقاعدة تعصمنا من الزلل وهى أن ما أوحاه الله هو اليقين الذى لا يعدله يقين أى شىء آخر، فإذا بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشىء يخالف ذلك، وجب أن نخضع حكمنا لما يجئ من عند الله"(37).

وإذا كان ديكارت قد هدم العقل فى إثبات الحقائق الدينية، فهذا يقرّبه أكثر من أفلاطون لأنه حينما قال بقصور العقل لم يكن يعنى هدمه، بل يعنى أن معرفة الله إنما تتم بالحَدْس أو الإلهام الإلهى. وكل الفارق بينهما أن أفلاطون قد قرر ذلك دونما اعتماد على كتاب مقدس منزل، فى حين اعتمد ديكارت على الكتاب المقدس الموحى به من عند الله.

وقد استطاع كانط Kant (1724 – 1804) أن يقف فى الفلسفة الحديثة موقفًا يشبه موقف الغزالى فى الفلسفة الإسلامية، حينما رفض أدلّة الفلاسفة على وجود الله فى "نقد العقل الخالص" ووقف منها جميعًا موقفا نقديا. وإذا كان انتقاده لأول الأدلّة، الذى أسماه بالدليل الوجودى أو الأنطولوجى، قد انصبّ أساسًا على ديكارت من بين القائلين به، فإنه قد انتقد أيضًا الدليل الطبيعى – الذى كان أفلاطون أول مَنْ قال به، وأخذ به معظم الفلاسفة الإلهيين – حينما قرر أن الدليل

---

(35) Descartes (R.), Regles Pour la Direction de l'Esprit, Rogle, II. P. 45.
نقلا عن حسن حنفى "مقدمة ترجمته لرسالة فى اللاهوت والسياسة لاسبينوزا، هامش ص 9.

(36) حسن حنفى، مقدمة ترجمته لاسبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، مراجعة فؤاد زكريا القاهرة، الهيئة المصرية العامة، 1971م، ص 9.

(37) ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، الترجمة العربية، ص 180.
وانظر كذلك: ديكارت، مبادئ الفلسفة، الترجمة العربية، ص 180.

الطبيعى الذى يذهب من حدوث العالم أو أى شىء فيه، كوجودى أنا على الأقل، وينتهى إلى موجود ضرورى دليل خاطئ لأن ذلك الموجود الضرورى ليس حتمًا هو الموجود الكامل أو الله بل قد يكون المادة أو العالم.

ورفض كانط كذلك دليل الغائية الذى يستنتج أصحابه وجود الله من نظام العالم بحجة أن النظام لا يمكن أن يكون وليد الاتفاق أو العقلية المادية، على الرغم من أنه قال عنه أنه دليل جدير بالاحترام إذْ عليه اعتمد الناس دائمًا للاعتقاد فى وجود الله [38].

وعلى الرغم من هذا التشكيك الذى أثاره كانط فى "نقد العقل الخالص" فقد عاد وآمن فى "نقد العقل العملى" وأثبت وجوده، ولا جدال فى أن البرهان الذى جاء فيه أن الله مُسلَّمة للعقل العملى، قد عبّر عن حاجة سبق الإفصاح عنها على لسان سقراط معبرًا عن أفلاطون، إذْ أكّد أفلاطون فى "الجمهورية" و"القوانين" ضرورة الاعتقاد فى وجود الله بوصفه شرطًا ضروريًا للأخلاق. والفارق بين كانط وأفلاطون هو أنه جعل افتراضه وجود الله مُسلّمة أخلاقية[39]. ولكنه عاد أيضًا فى كتابه الثالث "نقد الحكم" ووجد هذه المسلّمة وبرهن عليها، إذْ وجد كانط الله فى صورة الطبيعة الجميلة وتصميمها الذى خطط طبقًا "للمثال المحفوظ فى السماء"، وتستند هذه الفكرة إلى حد كبير على دعائم فلسفة أفلاطون وروسو. إذْ يقول كانط أن وراء هذا الجمال لابدّ دائمًا من وجود القصد، فالعمل الفنى ينطوى على افتراض وجود الفنان، فإذا ما مرّ الإنسان بتجربة الجمال فإنه يشعر فى قرارة نفسه بقوة لا حدّ

---

(38) انظر فى هذه الانتقادات التى وجهها كانط للأدلّة على وجود الله: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 243 – 244.
وانظر كذلك

Cassierer (H. W.), Kant's First Critique, London, George Allen and Unuin, Without date PP. 312 – 329.

وانظر كذلك: الفصل الذى عقده محمود فهمى زيدان عن أخطاء الفلسفة الإلهية فى كتابه "كنط وفلسفته النظرية" القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1979م، ص 329 وما بعدها.

(39) جان فال، طريق الفيلسوف، الترجمة العربية، ص 480.

لها تناظر القوة التى لا حدّ لها خارج نفسه، فشبيه الشىء منجذب إليه (40).

ولا نكون مبالغين، إذا قلنا أن الموقف الكانطى بصدد إثبات وجود اللّٰه كمُسلَّمة للعقل العملى بعد مناقشة المشكلة فى "نقد العقل النظرى" قد جاء بوحى أفلاطونى أيضًا. ولننظر لحديث أفلاطون على لسان سيماس فى محاورة "فيدون" حينما يقول لسقراط :

"إننى أعتقد يا سقراط وربما أنت أيضًا، أنه من المستحيل الوصول إلى المعرفة اليقينية فيما يخص هذه المسائل خلال حياتنا هذه أو أنه شىء بالغ الصعوبة، ورغم هذا فإن عدم فحص ما يُقال بخصوصها من كل النواحى والاستسلام قبل أن يجهد المرء نفسه فى بحث الموضوع من كل الجوانب، سيكون ذلك من شأن رجلا بلا جلد. ذلك لأنه يجب أن يتحقق أحد شيئين: إمّا تعلم ما عليه الأمر أو اكتشافه. وإمّا إنْ كان هذا وذاك مستحيلين، فإن علينا الأخذ على الأقل بالأفضل من بين مذاهب البشر وأصعبها على النقد، وأن نخاطر بعبور هذه الحياة محمولين عليها وكأنها رمث، اللّهم إلاّ إذا أمكننا العبور على نحو أكثر أمنًا وأقل مجازفة على مركبة أكثر ثباتًا وأعنى بذلك مذهبًا إلهيًا (41).

وهذا الاقتراح الأخير الذى قدّمه أفلاطون، هو الذى وجدناه مؤخرًا لدى كانط فى تعاليمه (42) التى أقرّت أن هناك حاجة أخلاقية نشعر بها للتسليم بوجود اللّٰه. وهذه الحاجة يمكن إثباتها على نحو مباشر. ومنهج كانط غير المباشر هو أن يشير إلى صلتها بمصادرة أخرى هى مصادرة الخلود وبالتالى إلى صلتها – عن طريق الوساطة – بالقانون الأخلاقى، فلابدّ أن نؤمن بالخلود، لأن القانون الأخلاقى يتطلّب منا أن نصبح مقدسين، أو أن نجعل إرادتنا مطابقة تمامًا للقانون نفسه.

---

(40) هنرى توماس، نفس المرجع السابق، ص 285 – 286.

(41) أفلاطون، فيدون، الترجمة العربية لعزت قرنى، (85 جـ د)، ص 153.

Plato, Phaedo, (85c), in "The Last days of Socrates" Translated by Tred Ennick (Hugh), Penguin Books, Repented 1977, PP. 138- 139.

(42) Long (Wilbur), Op. Cit., P. 41.

وعلى ذلك ينبغى للإنسان أن يتمتع بالخلود، أو بإمكان التقدم الذى لا حدّ له صوب التطابق الكامل بين إرادته وبين القانون الأخلاقى. ومع ذلك فإن كل مرحلة متميزة من مراحل ذلك التقدم فى الحياة المقبلة سيكون مرسومًا بنوع من عدم التطابق أو من نقص فى التوافق التام مع المعيار الأخلاقى. وسيخلو القانون الأخلاقى والخلود من كل معنى إنْ لم يكن ثمّة كائن عاقل موجودًا حقا يمكن أن تتجمع فى رؤيته اللامتناهية جميع مراحل كفاح الإنسان فى تطلعه إلى القداسة.

فلا مندوحة عن وجود الله لكى يضمن لنا على الأقل قدرتنا على جعل إرادتنا متطابقة تماما التطابق مع القانون الأخلاقى، وبذلك نحقق القداسة، وهذا الجانب من وظيفة الله الأخلاقية يهدف إلى أن يجمع فى صعيد واحد جهودنا الأخلاقية المبعثرة وأن يسدّ الفجوة القائمة بين النية وتحقيق الإرادة الخيّرة [43]. هذا فضلاً عن أن الصورة النهائية للتدين الفلسفى الأفلاطونى يمكن تلخيصها تقريبًا -على حد تعبير جويت - فى كلمات كانط "شيئان يثيران الدهشة فى نفسى: السماء المرصّعة بالنجوم فوقى والقانون الأخلاقى بداخلى" أو ربما "السماء المرصعة بالنجوم فوفى والعقل الأول للعالم"[44].

أمّا عالم الجواهر عند كانط فهو يمثل أيضًا ما سبق أن قدّمه أفلاطون على أنه عالم المُثُل، فقد كان عالم المُثُل الذى رأى أفلاطون أنه عالم الحقائق الخالدة هو الذى أصبح عند كانط عالم الجوهر الذى ليست لدينا عنه معرفة علمية أبدًا، وهو بعيد عن متناولها، متروك لأقوال الميتافيزيقا وحدها التى لا تتفق على شىء بصدده ومن ثمّ فلا معرفة حقة عنه. هو إذنْ عالم قائم فعلاً ولكننا لن نعرفه أبدًا وليس مصدر اليقين البتة.

---

(43) جيمس كولنيز، نفس المرجع السابق، ص 270 - 271.
وراجع كذلك: إيمانويل كانط، تأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبدالغفار مكاوى، مراجعة عبدالرحمن بدوى، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965م، ص 125 - 126.
(44) Jowett (B)., Introduction to “Laws of Plato. P. coIX.

إن الفارق بين كانط وأفلاطون فارق العصر وتقدم العلوم الطبيعة، وإذا كان كانط قد أكّد أن العالم الذى نعيش فهي ونعرفه حقًّا هو عالم ظاهرى فقط، ولا يمكن أن يقول الفيلسوف الحق غير ذلك، فإنه لم ينكر وجود عالم الشىء فى ذاته وإنما ينكر إمكان معرفته وبذلك يبدو أن كانط من الشاكّين فى إمكان المعرفة الميتافيزيقية ولكنه عاد، كما أشرنا، وأثبت الحقائق الميتافيزيقية كوجود اللّٰه وخلود النفس لا كمعرفة نظرية وإنما كنتيجة للضمير الخلقى لأنه لم تعد باقية لديه إلاّ ميتافيزيقا الأخلاق بعد أن رفض الميتافيزيقا الأنطولوجية التى كانت تدور حول إثبات الوجود للّٰه وللنفس ولجوهر العالم المادى [45].

وإذا كان كانط قد استطاع التشكيك فى بعض أجزاء فلسفة ديكارت الإلهية – وهذا ما جعلنا نقدّم الحديث عنه قبل سبينوزا وليبنتز، فإن سبينوزا قد أكّد كثيرًا من القضايا الديكارتية، على الرغم من قوله بمذهب وحدة الوجود الذى لم يعتنقه ديكارت ولا أفلاطون من قبله، بل إنه فى نظر البعض هو الديكارتى الوحيد الذى استطاع أن يطبق المنهج الديكارتى خاصة فى مجال الدين [46].

فقد بدأ سبينوزا حديثه حول اللّٰه بالتوحيد بينه وبين الطبيعة، فالجوهر عنده هو "الطبيعة الطابعة" أى الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، وهو "الطبيعة المطبوعة" أى المخلوقة من حيث هو هذه الصفات والأحوال نفسها[47]، فاللّٰه أو الطبيعة إذنْ خالدين، خالقين لذاتهما. وخلقهما لذاتهما يمتلك الصفات اللانهائية التى تمثل العلّة لكل الأشياء، إذْ أن كل شىء أقلّ من اللّٰه لا يستطيع أن يفسّر تمامًا كفاعلية لصفاته الجوهرية الخاصة أو لجوهره، فالمعرفة والتفسير لأى شىء محدود فى هذا الحس يُعدّ انتاجًا للّٰه الذى لا يشمل وجود هذه الأشياء

(45) محمد ثابت الفندى "مع الفيلسوف"، بيروت، دار النهضة العربية، 1974م، ص 54 – 55.
(46) حسن حنفى، نفس المرجع السابق، ص9.
(47) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 111.

فحسب بل كل صفاتها الجوهرية انعكاس لوجوده وجوهره[48]. فالعقل اللامتناهى أو "فكرة اللّه" التى هى معاول مباشر للقوة الفكرية الإلهية اللامتناهية، أى القوة الروحية الباقية هى هى أبدًا فى الطبيعة مع اختلاف الظواهر الروحية الجزئية، كما أن الحركة باقية هى هى أبدًا فى الامتداد. وما يصدق على أحوال الامتداد يصدق على أحوال الفكر، فإن ترتيب المعانى فى الفكر صورة من ترتيب الأعيان فى الامتداد، وإذا كان من طبيعة الموجود المفكر أن يكوّن معانى مطابقة، فمن المحقق أن معانينا غير المطابقة آتية من كوننا جزء من موجود مفكر وأن عقلنا مكوّن من معانى ذلك الموجود بعضها كامل وبعضها ناقص [49].

ولعلّ التأثير الأفلاطونى يبدو فيما كتبه سبينوزا فى "الأخلاق". إذْ إن بعض قضايا هذا الكتاب قريبة الشبه من آراء حول الألوهية لأفلاطون، فالقضية العشرون من هذا الكتاب تقول : "إن وجود اللّه وماهيته أمر واحد. ومن هذه القضية مشتقة تقول: ومن ذلك ينتج أن وجود اللّه حقيقة خالدة مثل ماهيته، والقضية الخامسة والعشرون تقول: ليس اللّه هو العلّة المحايثة لوجود الأشياء فقط بل لماهيتها أيضًا"[50]. فإيمان سبينوزا الواضح بوحدة الوجود وعدم التفرقة لديه بين اللّه والطبيعة، نجده بصورة أقل حدة لدى أفلاطون الذى حدّثنا عن الطبيعة الحية التى تمتلك نفوسًا إلهية. وهذا لا يعنى أننا نقرّ بأن أفلاطون قد ذهب إلى شىء من وحدة الوجود، ولكن يعنى أن إحلال أفلاطون الإله فى الطبيعة، فى كواكبها، وأفلاكها، وموجوداتها، يُعدّ تبشيرًا بهذا النوع من مذاهب وحدة الوجود الذى وجدت صورته الواضحة الأولى على يد تلميذه أفلوطين [51].

ذلك بالإضافة إلى أن سبينوزا يقرّ فى إحدى ملاحظاته فى "الأخلاق" أن

(48) Hampshire (Struart), Spinoza, Penguin Books London, 1953, p. 48.

(49) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 113.

(50) سبينوزا، الأخلاق، نصوص منشورة فى كتاب ستيورات هامبشير، عصر العقل، ترجمة ناظم الطحان، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، 1974م، ص 133- 135.

(51) انظر: أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 440.

خلق الأشياء قد تمّ بواسطة علل وسيطة. فهو يقول فى تلك الملاحظة: "ينبغى أن تكون بعض الأشياء مخلوقة من قبل اللّه مباشرة وبخاصة تلك الأشياء التى تنجم بالضرورة عن طبيعة الأشياء المطلقة. وهذه المخلوقات الأولية نظرًا لكونها العلل الوسيطة المؤدّية إلى أشياء أخرى، والتى لا يمكن مع ذلك أن توجد أو تتصور بدون اللّه فإنه ينتج عن ذلك أن اللّه هو السبب الأقرب من تلك الأشياء، خلقها مباشرة، وليس كمَنْ امتلك السبب من نوعه على الإطلاق، لأنه لا يمكن وجود آثار اللّه بدون أسبابها وينتج عن ذلك أيضًا أنه لا يمكن القول حقـًّا بأن اللّه هو السبب البعيد للأشياء المفردة ما لم نميز هذه الأشياء من الأشياء التى يخلقها اللّه مباشرة أو أنها تصدر عن طبيعته المطلقة. لأننا نفهم من السبب البعيد السبب الذى لا صلة بينه وبين نتائجه بحال من الأحوال. غير أن جميع الأشياء الموجودة، موجودة فى اللّه، وهى تعتمد على اللّه وبدونه لا يمكن لها أن توجد ولا أن تـُتصوَر [52].

وقد قدْم ليبنتز (1649 – 1716) صورة أخرى من مذهب وحدة الوجود[53]، إلاّ أن بها عناصر أفلاطونية أكثر وضوحًا مما كانت لدى سابقه سبينوزا، فبحثه الدائب عن الوحدة وراء التنوع وهذا الإقناع لديه بأن الفكر والوجود فى صميمهما شىء واحد يجعلان منه فيلسوفًا أفلاطونيًا [54]. ليبنتز نفسه يقرر ذلك فى مقدمة كتابه "المقالات الجديدة عن العقل الإنسانى" الذى خصصه للرد على لوك حينما يقول بصراحة: "إن مذهب لوك أقرب إلى أرسطو ومذهبى أقرب إلى أفلاطون. وإنْ كان كلانا قد انتقد فى أمور كثيرة مذهب هذين الفيلسوفين"[55].

فلم يكن اللّه عند ليبنتز مجرد فرض يرضى مطالب الفكر الذى يريد الراحة والعزاء فى المطلق، ولا كان حلقة أخيرة فى سلسلة من الأسباب الممكنة، وإنما هو

(52) سبينوزا، الأخلاق، الترجمة السابقة، ص 135 – 136.
(53) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 138.
(54) عبدالغفار مكاوى، تقديم ترجمته العربية لليبنتز، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهى، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1978م، ص 60.
(55) نفسه، هامش ص 60.

"السبب الكافى" الذى يجعل كل حلقة من حلقات السلسلة ممكنة بحيث يستطيع الفكر أن يصل إليه إذا انطلق من أيّة حلقة منها.

ويقيم ليبنتز دليله على وجود الله على الحقيقة مثله فى هذا مثل أفلاطون والقديس أوغسطين، فإذا كانت الحقائق خالدة وثابتة، فإن ليبنتز لا يستنتج من ذلك وجود إله يكون هذا المبدأ الخالد الثابت لهذه الحقائق. وإنما ينهج طريقًا آخر يدل على طابع تفكيره. فهو يستنتج من واقعية الأفكار (أو المثل) الخالدة والحقائق الأبدية التى نعتمد عليها، ضرورة وجود علّة أو سبب لهذه الواقعية. إن إمكان الأفكار – أى إمكان تصورها – وضرورة الحقائق الأبدية ليسا إلاّ صورة من صور الواقع، ولابدّ أن يكون مصدر هذا الواقع موجودًا بالفعل. ولابدّ أن يكون ضروريًّا ضرورة الأفكار والحقائق نفسها [56].

ويعبر ليبنتز عن هذا الدليل فى فقرتين من فقرات المونادولوجيا حينما يقول: "من الحق أيضًا أن الله ليس هو مصدر الموجودات فحسب، بل هو كذلك مصدر الماهيات، بقدر ما تكون واقعية، أو هو بمعنى آخر مصدر ما يحتوى عليه الإمكان من واقع. ذلك أن الذهن الإلهى هو منطقة الحقائق الأبدية، أو الأفكار التى يتوقف عليها وجودها وبغير وجوده لن يكون فى الإمكانات واقع، ولن يكون فيها شىء موجود فحسب، بل يكون فيها كذلك شىء ممكن، لأنه إنْ كان ثمة واقع فى الماهيات أو الإمكانات أو حتى فى الحقائق الأبدية، فلابدّ أن يقوم سبب هذا واقع على شىء موجود وفعلى، وبالتالى على وجود الكائن الضرورى الذى تتضمن ماهيته وجوده، والذى يكفيه أن يكون ممكنًا لكى يكون واقعيًّا" [57].

ويربط ليبنتز هذا الجزء من مذهبه بعالم المُثُل عند أفلاطون فيقول فى "رسالته إلى هانشيوم": إن من أروع ما ذهب إليه أفلاطون القول بأن فى الذهن

---

(56) عبدالغفار مكاوى، نفس المرجع السابق، ص 53.

وانظر كذلك فى المقارنة بين المثل الأفلاطونية ومونادات ليبنتز Ritchie, Plato.

(57) ج. ف. ليبنتز، المونادولوجيا، الترجمة العربية، (فقرة 43– 44) ص 148 – 149.

الإلهى عالًما معقولاً، وأنا أميل إلى تسميته منطقة الأفكار [58] ولو أننا قرأنا الفقرتين من "المونادولوجيا" جيدا لأدركنا أن وصف فلسفة ليبنتز بالمثالية الواقعية أو المثالية الموضوعية [59] لم يكن وصفًا بعيدًا عن الصواب، فإثبات وجود اللّٰه على أساس الحقيقة هو الوجه المقابل لإثبات وجوده على أساس الحدوث أو الإمكان، وبينما ينطلق الدليل الأخير من الطابع الفعلى والواقع الممكن، نجد الدليل الأول ينطلق من واقعية الضرورى. فليبنتز يؤمن بأن وجود اللّٰه فوق كل شك. وأن اللّٰه هو مصدر الحقائق الأبدية الخالدة، وهو كذلك خالق العالم الممكن [60].

ولذلك فقد قلنا من قبل إن "الوحدة" هى أول ما يلفت النظر إلى فلسفة ليبنتز إذْ أنها فلسفة تحاول أن تضم الكثرة فى مركز واحد أو بؤرة واحدة. صحيح أن التجربة تعلمنا كل لحظة أن الأشياء متعددة ومتنوعة. ولكن الفلاسفة قد تساءلوا منذ القدم أهناك وحدة تضم هذه الكثرة الهائلة من الأشياء، وعلى أى نحو تتم؟ أم أن هذه الوحدة شىء من صنع العقل الذى يفرضها على الموجودات المتعددة بطبيعتها ؟

ولقد كانت إجابة أفلاطون على هذا السؤال – كما عرفنا من قبل – أنه افترض وجود "ايدوس" أو مثال أو نموذج تشارك فيه أشياء مختلفة، ثمّ حاول بعد ذلك أن يوحِّد بين هذه المثل والنماذج العديدة فى مثال أعلى أو نموذج أشرف وأسمى سماه "الإله" حينـًا، و"الخير" حينا. وقد تابع ليبنتز خطى أفلاطون فى بحثه عن الوحدة التى تجمع الكثرة، ولكنه سلك منهجًا يختلف عن منهج أفلاطون، فهو قد تحدث مثلا عن أفكار أبدية خالدة، أى عن مثل أو نماذج أولى لكل المخلوقات، وهذه المثل أو النماذج كائنة فى عقل اللّٰه. وأن جميع الأشياء المتناهية على علاقة

---

(58) نفسه هامش ص 149.

(59) المعروف أن تيلور قد أطلق على مذهب أفلاطون "الواقعية التصورية Conceptual Realism وهى تسمية قريبة من تلك التسمية لمذهب ليبنتز. (انظر: فؤاد زكريا، دراسته لمحاورة "الجمهورية"، ص 146 – 147.

(60) عبدالغفار مكاوى، نفس المرجع السابق، ص 53– 54.

ببعضها البعض وهذه العلاقة تؤلِّف بينها وحدة حقيقية [61].

ويرى ليبنتز أن حديثنا عن وحدة العالم يضطرنا فى نفس الوقت للكلام عن مبدأ لهذه الوحدة من خارج العالم سواء أكان هذا المبدأ هو الله أم الأفكار. ولكنه يرى من ناحية أخرى أنه لا يمكن تفسير هذه الوحدة القائمة داخل العالم إلاّ بالرجوع إلى الله لأن الله هو أصل جميع المونادات المخلوقة أو المتناهية، وعلّة تجانسها واتساقها مع بعضها البعض [62].

ولقد بدأ هيجل Hegel (1770 – 1831) هو الآخر يأخذ بالفكر الأفلاطونى الإلهى حينما كان طالبًا لعلم اللاهوت فى توبنجن Tübingen. فقد أخذ الجدل الأفلاطونى، وكرر المدائح للطريقة الديالكتيكية فى كل المحاورات الأفلاطونية وبالذات "بارمنيدس" التى عدّها أعظم ما قدم فى الفلسفة الاغريقية. وحينما كان طالبًا لعلم اللاهوت المسيحى بدأ فى تطبيق هذا الديالكتيك على الدين المسيحى وكل الأديان [63].

وقد أقام هيجل تعارضًا بين الفكر (الذى يشمل كل شىء فى العالم) وبين المعطيات الحسية وبين التصورات التى تبقى معزولة وموضوعة بعضها فوق بعض، ومن هذا التعارض قال: إن المنطق إذنْ يندمج بالميتافيزيقا التى هى علم إدراك الأشياء بشكل أفكار، وتعتبر هذه الأفكار أنها تعبر عن ماهيات الأشياء. وعندما نقول: إن التفكير، من حيث أنه التفكير الموضوعى، هو المبدأ الباطنى للكون، فقد يبدو أنه يجب أن ننسب الوعى إلى أشياء الطبيعة. ولكننا نشعر بنفور إذْ نعتبر الفعّالية الباطنية للأشياء على أنها تفكير، لأننا نقول: إن ما يميز الإنسان من سائر موجودات الطبيعة هو التفكير. فيجب علينا إذنْ أن نعتبر الطبيعة أنها نظام من

(61) عبدالغفار مكاوى، نفس المرجع السابق، ص 58.
(62) نفسه، ص 59.
(63) Muller (G. E.), Religion and Dialectical Philosophy, an essay in “Religion in Philosophical and Cultural Perspective”, P. 273.

الأفكار اللاواعية وأنها كعقل أصيب بالتحجر على حد قول شلنج. ولذا يستحسن، لتجنب سوء التفاهم، استعمال كلمة تحديدات التفكير بدلاً من التفكير ذاته. بل إنه – فى نظر هيجل – يجب اعتبار المنطق نظامًا من تحديدات التفكير حيث يزول التعارض بين الذاتى والموضوعى (بالمعنى المألوف) وهذا المعنى الهام الذى يقدّمه هيجل – كما يقول، عن التفكير وعن تحديداته هو أكثر ما يكون وضوحًا لدى الأقدمين حينما كانوا يقولون بأن النوس nous (العقل) هو الذى يدبّر الكون أو عندما نقول بأنه يوجد فى الكون جانب من العقل. ونفهم من ذلك أن العقل هو روح الكون، وأنه كائن فيه ومحايث له وأنه طبيعته الخاصة، وما هو صميمى فيه، بل إنه الأساس العام للوجود (64).

وعلى الرغم من مخالفة تلك الصورة التى قدّمها هيجل بالطبع لمذهب أفلاطون فإنه فى تحليلاته الأخرى قد وصل – كما يقول ستيس – إلى أن الظاهر هو ذلك الذى يعتمد على الحقيقة reality، أعنى أن وجوده مستمد من الحقيقة بطريقة ما أو معتمد عليها بصورة من الصور. ولو قلنا هنا أن الكلى هو الحقيقة، وأن عالم الحواس هو الظاهر، فسوف يكون علينا أن نبين أن الفكر يخلق عالم الحواس. وهذا بالضبط ما دعى أفلاطون إلى أن يحاول أن يبين أن المُثُل هى الموجودات التى أنتجت العالم فعلا. أعنى أنها الأساس الأول، والعلّة الأولى لجميع الأشياء. والواقع أن مفهوم الحقيقة يتضمن ذلك بالضرورة، فلو كان فى الكون شىء حقيقى وجميع ما عداه عبارة عن ظاهر، لكان معنى ذلك أن هذا الشىء الحقيقى هو الذى أنتج هذا الظاهر.

ولّما كانت كل فلسفة كلية لابدّ أن تذهب إلى أن الحقيقى هو الكلى، فإننا نصل هنا إلى تحديد أبعد للفلسفة الكلية، وهو القول بأن: الكلى هو الوجود المطلق والنهائى الذى هو أساس الأشياء جميعًا وهو الذى أخرج العالم من ذاته. إذْ لابدّ أن نتذكر أن هذه الفلسفة لا ترى فحسب أن الحقيقى لا يوجد وجودًا فعليا، أعنى

(64) أندريه كريسون وأميل برييه، هجيل، ترجمة أحمد كوى، لبنان بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، 1955م، ص 85 – 86.

الكون كله، عبارة عن ظاهر نشأ من الكلى [65].

(65) ولتر ستيس، فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، تقديم د. زكى نجيب محمود، بيروت، دار التنوير، 1982.

وتعد هذه الدرجات المختلفة للوعى النظرى بتلك التحديدات مطابقة لدرجات الحقيقة المختلفة المتصورة كموضوعات للمعرفة التى يظهر فيها المطلق كقيمة غير مشروطة للحقيقة وتعد الدرجات المختلفة للوعى العملى – على ذلك – مطابقة للنظم السياسية الاقتصادية، القانونية، والأخلاقية المختلفة للدول، وكذلك مطابقة للنظم الفردية عند الأشخاص ويظهر المطلق هنا كقيمة غير مشروطة للخير(66).

وإذا ما نظرنا إلى ما قدمناه من وجهات نظر الفلاسفة المحدثين فى الألوهية لوجدنا بشكل عام أن لمذهب الألوهية الحديث سمة متميزة مستمدة من الظروف العقلية الخاصة بالتى أحاطت بنشأته، فلقد تواطأت اتجاهات ثلاثة فى الفترة التى امتدت من ديكارت إلى كانط هى: التناول الرياضى التكنولوجى للطبيعة والتوكيد على علو الإله على حساب بطونه، وإضفاء الطابع الظاهرى على الأشياء المحسوسة. تواطأت هذه الاتجاهات الثلاثة لتجعل العالم الطبيعى يبدو خاليًا تمامًا من الدلالة الإلهية. وإزاء هذه الإزالة للإله من منطقة التجربة المألوفة، انفتح طريقان أمام عقل القرن التاسع عشر. إمّا تأليه الطبيعة نفسها، وإمّا استبعاد ما هو إلهى استبعادًا تامًا.

وسلكت المثالية الترانسندنتالية وهيجل الطريق الأول، على حين اتخذ الإلحاد الطريق الثانى – وإنْ كنا لم نتناوله – إلاّ أن الاختيار الالحادى لم يتم بمعزل عن التوليف (مركب الموضوع الهيحلى)، والحق أن ما جعل الإلحاد الحديث قويًّا إلى هذا الحد، وجذابًا منذ البداية هو احتجاجه على إغراق الإنسان والطبيعة والفنون والعلوم الطبيعية فى الكل الروحى المطلق. ومن فويرباخ فصاعدًا بُنيت قضية مقنعة للإلحاد حول دفاعه عن الطبيعى والإنسانى ضد روح مطلقة طاغية [67]، وبدلاً من تمييز هذه الروح عن الإله المتعالى، والنظر – على هذا النحو – إلى الأشياء والأشخاص فى علاقتهم بالله، أغلق الفلاسفة الملحدون على أنفسهم فى الطبيعة، وبحثوا عن القيم الأرضية دون غيرها، وبرروا استبعاد الله التام باللجوء إلى المذهب

(66) Muller (G. E.), Op. cit. p. 272.

(67) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 396.

التجريبى الفلسفى، وكشوف العلوم ومناهجها. بل لجأ الإلحاد – تدعيمًا لموقفه – إلى كل ما تمخّض عنه العلم الحديث من إنجازات، فلجأ إلى الحدود التى وضعت للمعرفة التجريبية وإلى الطبيعة التطورية للكون وإلى النشأة الطبيعية للإنسان، وإلى النظرة التكنولوجية للإنسان وللطبيعة بوصفهما موضوعين يمكن حسابهما والتحكم فيهما، كما لجأ إلى توجيه المجتمع وتفسير التاريخ وفقًا للغايات الإنسانية. ولكن كان لابدّ من تفسير هذه الوجوه جميعًا – لكى تفضى إلى النتيجة الإلحادية – بمجموعة من المبادئ الفلسفية التى ورث العصر الحديث شطرًا منها عن نزعة هيوم التجريبية وشطرًا آخر عن النزعة المثالية المطلقة (68).

وقد أنتجت هذه النظرات الحديثة فى الألوهية، مذاهب فلسفية معاصرة لا تستطيع أن تقدّم أى تصور واضح عن اللّه أو حتى تقديم صورة معينة للإيمان. فليست هى بالفلسفات المادية الخالصة ولا الإلهية الخالصة، ويعبر عن هذا التململ وليم جميس (1842 – 1910) الذى رغم أنه لم يرفض الدين ولا التدين ورأى أن اللّه يرعى منافعنا العليا ويوفِّر لأمانينا وسائل إرضائها فى عالم باق، والمذهب الروحى صادق فقط بهذا المعنى وبهذا المقدار نفسه (69).

ونجده يقول من ناحية أخرى: إن المادة إذا ما بشّرت بالنجاح وقادت عالمنا إلى الاقتراب من الكمال على نحو موصول، فأى رجل منطقى سيعبد المادة توًا وبكل غبطة، كما يعبد سبنسر القوة المزعومة التى لا سبيل إلى معرفتها، إذْ أنها لن تؤدّى إلى البر الآن فقط بل ستؤدّى إليه إلى الأبد. وهذا كل ما نحتاج إليه. وحيث إنها من الناحية العملية تفعل كل ما يستطيع اللّه أداءه فهى معادلة ومكافئة له ووظيفتها هى وظيفة إله (70).

(68) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 396– 397.
(69) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 420.
(70) وليم جيمس، البراجماتية، ترجمة محمد على العريان، تقديم زكى نجيب محمود القاهرة، دار النهضة العربية، 1965م، ص 129.

ويقرر فى موضع آخر من "البراجماتية" أن رأيه النهائى عن الله لا يمكن حسمه إلاّ بعد أن تسوى كل الحقائق حسابها بعضها مع بعض وتستقيم معًا[71].

ولكن البعض قد حاول إيراد مفهوم لله – كما تصوره جيمس – وهذا المفهوم لا يقترب من الأفلاطونية إلاّ فى وصفه للإله بأنه خير، مما يوضح لنا أن هناك فى الفلسفة المعاصرة من المذاهب، مَنْ ابتعدت عن مذهب أفلاطون فى الألوهية، وأخذت طرقًا أخرى تجريبية فى البحث عن الله وتصوره. فـ وليم جيمس لا يتصور الله على أنه خارج عن العالم أو متعالٍ عليه بل هو يتصوره على أنه جزء من الكون أو هو يتحدث عنه أحيانـًا كما لو كان الحقيقة المثالية الباطنية فى صميم الأشياء. وما دام الله هو الجانب المثالى من الأشياء، فإنه لا يمكن أن يحوى كافة الأشياء أو أن يشمل فى وجوده جميع الموجودات. ولا يخلق الله الأشياء من الخارج، بل قد يكون من الممكن أن نقول: إن الأشياء فى جانبها المثالى تكون جزءًا من صميم وجوده. ومعنى هذا أن الله لا يخلق كل شىء. هذا فضًلا عن أن الخلق بالنسبة إليه ليس إلاّ بمثابة مجرد تنظيم آلى. وتبعًا لذلك فإن وجود الشر ليس بدليل مطلقًا على عدم وجود الله، إذْ إن الله هو شريكنا الأعظم الذى لا يكفّ عن محاربة الشر معنا. ولذا فالله موجود أخلاقى مشخص يمدنا بمعونته فى محاربة الشر دون أن يفرض علينا بعنايته طريقًا معينـًا لا يكون علينا بعد ذلك سوى أن نسير فيه . وليس فى استطاعة الله أن يضمن لنا – على حد تعبير جيمس – خيرية العالم، هذا فضلاً عن أنه هو نفسه ليس بقادر على كل شىء. ولكن إذا كان العالم كثيرًا ما يحيد عن الطريق المرسوم لذلك لأن الله لا يكاد يكفّ عن أن يتخذ تصميمات جديدة !

وبالإجمال فإن جيمس يصف الله بأنه خير. ولكنه لا يقول أنه لا متناهٍ أو أنه قادر على كل شىء [72]. ولقد رفض الفيلسوف الوجودى المؤمن كارل ياسبرز

(71) وليم جيمس، نفس المرجع، ص 137.

(72) زكريا إبراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة مصر، الطبعة الأول، 1968م، ص 53.

وانظر كذلك فى مذهب جيمس عن الدين: اميل بوترو، العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م، ص 242 – 253.

(1883) كل هذه التصورات الفلسفية لله، فالفلاسفة قد بحثوا فى علو ثابت (غير متحرك) قائم وراء كون متناهٍ على هيئة وجود فردى وعلّة أولى لكل ما هو موجود. وثمّة فلاسفة آخرون قد تصوروا الألوهية على أنها إله باطن (محايث) لجملة الواقع، وهذا الإله يظهر أو هو يتحقق بصورة لا متناهية فى الفرديات المتعينة فى التجربة وبواسطتها. وهذان التصوران للإله أعنى المذهب التأليهى Theiste، ومذهب وحدة الوجود Pantheisme على درجة واحدة من البطلان والتناقض لأن ما فى وحدة الوجود من قول بالمحايثة ينافى العلو، وما فى مذهب التأليه من علوٍ ينافى المحايثة [73].

وإذا كان نجم أفلاطون قد خبا) لدى بعض أولئك الفلاسفة الماديين أو المؤمنين كما رأينا لدى ياسبرز – فإنه قد ارتفع على يد آخرين اهتموا بأفلاطون اهتمامًا خاصًا. فقد ذكر جورج مور مثلاً فى تأريخه لحياته، أن ماكتجارت قد وصف برادلى ذات مرة بأنه "كفكرة أفلاطونية تخطر فى الحجرة"[74].

وقد استخدم جورج سانتيانا - (1863 – 1952) اسمًا جديدًا للتعبير عن مُثُل أفلاطون فأطلق عليها اسم "الماهيات" إذْ إن الماهيات عند سانتيانا شأنها شأن المثل عند أفلاطون ما هى إلاّ الصور الأصلية أو النماذج الأزلية لكل الكائنات. وقال سانتيانا: إن كل واحد منا فى وسعه أن يتعلّم إدراك المُثُل التى تكون الأساس الذى تقوم عليه الكائنات، إنه هو سر النمو الذى يكمن وراء تفتح الزهرة ونداء الذى يتمثل فى شروق الشمس. وخلال هذه الومضات من الإدراك الأكثر وضوحًا وصفاء، فإننا نمر بتجربة من النشوة، كأنما نبعد عن أنفسنا، فبينما نحن نجاهد طوال طريق حياتنا الضيق الذى نسير فيه من الميلاد إلى الموت، وقد أعمانا الجهل، نجد

(73) ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة محمد عبدالهادى أبو ريده، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، 1966، ص 259.

(74) Moore (G. E.), An Autobiography, an essay in "The Philosophy of G. E. Moore", Edited by Paul A, Schilpp, Northwestern University, Evanston and Chicago, 1949, p. 22.

أن فى لحظة من لحظات كشف الحجاب نشاهد الأبدية. وفى مثل تلك اللحظات التى تستغرق فيها أنفسنا، نرى كيف تضحك الماهيات الأزلية فى سمائها الأفلاطونية على هذا العالم المتقلّب إذا ما اختلست النظر إليه لحظة [75].

على أن هذه السماء بما فيها من "ماهيات ضاحكة" تبدو لسانتيانا وكأنها عالم جميل بغير رقيب. وكما فعل للاند Leland عالم الفلك، فقد أخذ هو يبحث فى الكون بمجهره عن اللّه فلم يجده. وفى الحقيقة إن العقل هو ماهية المخّ وكما ألمح سانيتانا فى مناسبات عدة، إن اللّه هو ماهية الكون. وقال فى هذا الصدد: "إن العقل هو محاكاة الإنسان للّه ولكن ما نوع هذا الإله الذى نحاكيه؟ إنه ليس إلهًا فى صورة البشر، وإنما هو روح تشمل كل شىء وتخلق كل شىء، روح تنسج من الكون صورة جميلة". إن إدراك اللّه على هذا التصور، كما قد انتهت إليه فلسفة سانتيانا، ليس إدراكًا الحاديا، ولكنه إدراك حلولى. فسانتيانا لا يُعدّ أفلاطونيا فحسب وإنما هو أيضًا من أنصار سبينوزا الذى يُعدّ أعظم الفلاسفة المحدثين فى نظره [76].

ولم يسلم من تأثير أفلاطون كذلك، فلاسفة التحليل. فقد كان محور فلسفة جورج مور G. Moore الأخلاقية، مناقشة لمفهوم "الخير فى ذاته" وتحليله لهذا المفهوم [77]. وكان برتراند رسل B. Russell فى بداية حياته مثاليًّا متشبعًا بآراء برادلى وتمنى لو بقى مثاليًّا "فقد كانت متعة مدهشة أن يجعل الإنسان نفسه يعتقد بأن الزمان والمكان غير حقيقيين، وأن المادة وهم، وأن العالم فى الحقيقة لا يحتوى على شىء سوى العقل"، وقرأ رسل كذلك هيجل وكانط وكان إعجابه بهما كبيرًا [78].

(75) هنرى توماس، نفس المرجع السابق، ص 388 - 389.

(76) نفسه، ص 389.

(77) انظر :

Moore (G. E.), Principia Ethica, London, Cambridge Press, 1929, PP. 37 – 41.

(78) محمد مهران، فلسفة برتداندرسل، القاهرة دار المعارف، الطبعة الثانية، 1979م، ص 37.

وانظر كذلك: ياسين خليل، مقدمة فى الفلسفة المعاصرة، لبنان، بيروت، مطابع دار الكتب، منشورات الجامعة الليبية الطبع الأولى 1970م، ص99.

ولقد كان رسل فى الفترة التى كتب فيها "أصول الرياضيات" الذى نشره عام 1903 واقعيًّا بالمعنى الأفلاطونى، فقد كان يشارك فريجه الاعتقاد فى الحقيقة الأفلاطونية للأعداد فكان يتصورها فى خياله تسكن عالم الوجود الأبدى(79).

وقد قدّمت النظرية النسبية ونظرية الكم مادة جديدة ونظرة مختلفة عن العالم الذى نعيش فيه فكانت قاعدة لفلسفات وتأملات اشترك فيها العلماء والمفكرون والفلاسفة. كما كان لمناهج البحث فيها الأثر الكبير فى تغيير الأساليب التجريبية القديمة والانتقال صوب الطريقة الرياضية للتعرّف على أسرار الطبيعة وظواهرها الخفية، فأصبح هذا الانقلاب فى الطريقة بمثابة عامل مساعد لظهور فلسفات تقترب فى روحها من الاتجاهات الفكرية العامة للفلسفة الفيثاغورية(80).

وأبرز مثال لهذه الفلسفات، فلسفة جيمس جينس J. Jeans المثالية الرياضية التى إنْ نظرنا فيها وجدنا بينها وبين فلسفة أفلاطون شبهًا كبيرا وذلك لالتقاء آرائهما فى نقاط فلسفية كثيرة أهمها، اعتقادهما أن العالم المادى مجرد ظل للحقيقة الكلية الخالدة، وأن الرياضيات هى الطريقة التى توصلنا إلى معرفة الحقائق الأبدية أو تكشف لنا عن وجود عقلى كلى. ويتفق جينس مع أفلاطون فى أن العلم الطبيعى لا يطلعنا إلاّ على ظواهر الحقيقة ويعتقد مثل أفلاطون بأننا نعيش فى كهف لا تظهر منه غير أشباح الحقيقة. والعلم لا يعرف ما إذا كانت وراء هذه الأشباح حقائق خارجية، فهو يدرس ظل الأجسام الساقطة لأنه يجد سلوكها شبيهًا بالأجسام الساقطة فيفسّر سلوكها بفلسفة ميكانيكية. إن الكهف الذى نعيش فيه تنعدم فيه، لأن الحقيقة كما يراها جينس خارجة عن الكهف(81).

وفضلاً عن هذا التشابه بين الفلسفتين، فإن بينهما مبادئ فلسفية أخرى مشتركة. فالرياضة والاستدلال فى فلسفة أفلاطون مرتبة وسطى تتوسّط بين عالم

(79) محمد مهران، نفس المرجع السابق، ص39.
(80) ياسين خليل، نفس المرجع السابق، ص 183.
(81) نفسه، ص 189.

الحس وعالم الحقيقة. أمّا الحقائق الأبدية فهى المرتبة الأخيرة التى يمكن أن يصل إليها العقل الإنسانى. والحقائق الأبدية عبارة عن مُثُل رياضية مفارقة تشبه فى كثير من الوجوه فلسفة جينس فى الرياضة البحتة. والحقائق الرياضية فى فلسفة أفلاطون وجينس هى المبادئ الأساسية التى بنى الله الكون بموجبها. فالله عند أفلاطون مهندس عظيم صمم الكون على هيئة أشكال هندسية، ولكن الله عند جينس ذو قدرة هندسية أكبر، خلق الكون بموجب قوانين طبيعية أو رياضية، وبذلك وقع فى مثالية رياضية عندما اعتقد أن فى ذلك برهانـًا على أن الكون هو فكر الله. وكان عليه أن يميز بين القول: "إن الله خلق الكون تبعًا لقوانين رياضية". وبين "أن الكون هو فكر الله"، لأن المقدمة الأولى لا تؤدّى إلى النتيجة. فبينما تبين الاولى اعتراف جينس بالعالم المادى المطبوع بالقوانين الرياضية، تقوم النتيجة بإثبات روحية الكون بعيدًا عن المادية والطبيعة (82).

أمّا الأفلاطونى الأكبر فى الفلسفة فهو وايتهد A. N. Whitehead (1861 – 1947)، الذى نجد أفلاطون يتخلل كل فلسفته، وبالذات فلسفته الإلهية حتى أنه ينكر فكرة الخلق الإلهى من العدم كأستاذه، إلاّ أنه يستبقى عبارة "الإبداعية" لتدل على الاتجاه إلى الصيرورة، وإلى كون الذات علّة نفسها فيما تتخذه من قرارات، وعلى ترتيب الموضوعات ثم الفناء. فالإبداعية هى ما يكون به العالم الفعلى انتقالاً إلى الجدة وتقدما مستمرا صوب أشكال جديدة للوجود غير أن الإبداعية ليست هى نفسها كيانات ومن ثمّ فإنها تحتفظ بأقدامها فى الواقع من خلال الموجودات الفعلية أو المناسبات الزمانية التى تسلك فيها الإبداعية سبلها المحددة إلى الصيرورة (83).

وفى "الدين فى دور التكوين" Religion in the making، يقدم وايتهد عرضًا

(82) ياسين خليل، نفس المرجع السابق، ص 193 – 194.
(83) جيمس كولينز، نفس المرجع السابق، ص 443.

عن طبيعة الله، فالله يُقال فيه ككائن فعلى ولكنه من نوع خاص فهو كائن حقيقى ولكنه ليس زمانيًا دنيويًا، فهو الأساس السابق المشروط به كل نشاط إنسانى.

وبهذا لا يعنى وايتهد أن الله متقدم على العالم فى الزمان. فالله متقدم فى هذا، على العكس من العلل، فهو ليس نتيجة للعالم أو معتمدًا عليه، مع أن العالم يحتاج إليه. فالله ليس مشروطًا بالعالم وهو لهذا ليس زمانيًا دنيويا [84].

وإذا كان الكثير من اللاهوتيين المسيحيين الذين كتبوا عن مبدأ الخلق بدقة قد ميّزوا بين أسطورة "سفر التكوين" وأسطورة أفلاطون فى "طيماوس" وأكّدوا أن أول هذه الاختلافات يكمن فى العبارات التى صوّر بها فعل الله فى الخلق فى الأسطورتين فإن وايتهد – كما يرى Thompson – كان مع اللاهوتين المسيحيين الذين كانوا أكثر انتقادًا لتلك الصعوبات المترتبة على استعمال أسطورة "سفر التكوين" كنموذج لخلق العالم، والذين قدروا قصة أفلاطون المرجحة لديهم. فقد كان اقتراح أفلاطون فى "طيماوس" أكثر فائدة إذا طبق على اللاهوت المسيحى، إذْ سيزوده بمبدأ أكثر تماسكًا للخلق [85].

إذْ أن "طيماوس" أفلاطون قد قرر صدقًا – كما يرى وايتهد – أن خلق العالم يعنى حلول صورة النظام فى هذا العالم المشوش، مؤسسة فى دورة كونية، إنه ليس البداية لأمر واقعى محقق ولكنه حلول صورة معينة لنظام اجتماعى [86].

وعلى الرغم من أن فلسفة وايتهد تعتمد على أسس تجريبية، إلاّ أنها فى الوقت نفسه تستهدف بناء ميتافيزيقا، والميتافيزيقا فى رأيه مجرد تركيب، وإذا كان العلم يدرس الأشياء مجزأة ومنفصلة عن بعضها، فمن واجب الفلسفة تركب

(84) Thompson (K,. F.), Whitehead’s Philosophy of Religion, Mouton, The Hague, Paris. 1971, PP. 56 – 57.

(85) Ibid, P. 56 – 57.

(86) Whithead (A. N), Process and Reality, The Free press, New York. First es. 1969. p. 114.

هذه الأجزاء بشكل يوصلنا إلى معرفة الطبيعة ككل غير مجزأ، والطبيعة فى فلسفة وايتهد تتألف من حقائق وجودية يعرِّفها بأنها الحقائق النهائية (87).

ولكن ما هى تلك الحقائق الوجودية أو ما هى الخصائص الجوهرية لتلك الحقائق الوجودية؟ يعتقد وايتهد أن لكل حقيقة وجودية قطبين، عقلى أو ذهنى وقطب طبيعى أو فيزيائى، فتكون جميع الحقائق الوجودية محتوية على إدراك. ولكن وايتهد يعدل عن هذه الصفة ويستعيض عنها بالإدراك اللاشعورى لاعتقاده أن الشعور أو الإدراك يمثل حقيقة تطورية عالية للقطب العقلى.

والحق أن نظرية وايتهد فى الأشياء الأبدية eternal objects نظرية تبدو غامضة، فإمّا أن نعتبرها قريبة الشبه بنظرية المُثُل الأفلاطونية أو نعتبر الحقائق الأبدية شبيهة بالمعانى الكلية المجردة. ومن المعروف أن أفلاطون يميز بين عالمين أحدهما تسود فيه الصيرورة والتغير والحركة، والآخر تسود فيه الحقائق الثابتة بعيدًا عن تأثير الزمان والمكان. أمّا نظرية وايتهد فإنها شبيهة بنظرية أفلاطون من حيث أبدية هذه الحقائق، ولكنها تختلف عنها فى أمرين: إن مُثُل أفلاطون مفارقة وسامية فوق العالم المادى وإن الحقائق الوجودية عند وايتهد حقائق نهائية لا يمكن أن تضمحل أو تختفى فى الأشياء الأبدية.

أمّا إذا قلنا: إن الأشياء الأبدية هى المعانى الكلية المجردة، فإننا سنكون قريبين مما يعنيه وايتهد فى النظرية، فالأشياء الأبدية ليست حقائق نهائية مفارقة كما فى مثل أفلاطون، بل إنها على العكس تصبح واقعًا Concrete حينما تدخل فى الحقائق الوجودية. فهى بذلك مصدر الجدة فى التغير الخلاق. وإذا كانت المعانى الكلية المجردة فى العقل أو فى العقل الكلى (كما جاء فى مذهب أفلوطين) فإن الأشياء الأبدية لابدّ أن يكون لها حقيقة وجودية تنظم فيها لكى تكون جاهزة فى جميع الأوقات لتدخل فى تغير العالم الواقعى، وهذه الحقيقة هى الله (88).

(87) ياسين خليل، نفس المرجع السابق، ص 246.

(88) ياسين خليل، نفس المرجع السابق، ص 248 – 249.

وهكذا فالطبيعة الدائمة للّٰه مركبة – كما يقول وايتهد – من تآلف كثرة من العناصر مع فرد مدرك لذاته. إنه بالضبط بقدر تكثره بقدر ما تكون وحدته. وهو أيضًا بقدر واحديته الحقيقية المباشرة لا يُعدّ متحركًا إلى أبعد من ذاته. وعلى هذا النمط يجب أن يكون فهمنا لحقيقة اللّٰه ككثرة من المكونات الفعلية فى عملية الخلق. هذا هو اللّٰه فى وظيفته كملك للسماء. فكل حقيقة فعلية فى العالم الدنيوى تأتيه من طبيعة اللّٰه، فالعنصر الماثل فى طبيعة اللّٰه ليس عنصرًا دنيويًّا فعلاً، بل هو مبدل هذا الكون الدنيوى الفعلى إلى مكون حى، له حقيقة أبدية دائمة [89].

وإذا كانت نظرية وايتهد فى الألوهية كما رأينا قد قامت على أساس أفلاطونى واضح، وإذا كان الكثير من نظريات الفلاسفة المحدثين السابقين قد تأثرت بآرائه سواء قدمتها بصورة صحيحة أو حولتها لتتوافق مع ما تقدمه هى، فإن السؤال الذى لعلّه يتردد الآن، هل ما يزال أفلاطون يؤثر حتى اليوم فى الفكر الغربى المعاصر ؟

يجيب ماتيوس Mathews، بأن قليلاً من المفكرين المعاصرين يسلِّمون بأن مناقشات الفلسفة الأفلاطونية لمشكلة الخلود – على سبيل المثال – تُعدّ جازمة ومقياسا عريضا للموافقة على اعتقادهم فى الخلود المبنى على اعتقادهم أساسًا فى اللّٰه إذْ أن السبب الأوجه للاعتقاد فى الخلود، أنه متضمن فى الاعتقاد بإله للعالم[90].

أمّا لونج W. Long فإنه يقرّ بأن اعترافه الخاص بالإيمان يمكن تلخيصه بالربط بين أفلاطون والدين الخالص فى المسيحية كما فهمها كانط، إذْ أن أفلاطون والمسيحية، هما الهبتان العظيمتان اللتان لا تقدران بثمن لروحنا الغربية التى ورثت هذا الماضى. فهما يقدمان لنا الطريق المضىء البعيد عن العدمية [91].

وهذا مثال آخر للفكر الأفلاطونى وكيف نعيش من خلال أفلوطين حتى اليوم، إذْ إن هنرى دوميرى Henry Dumery قد اعتبر الديانة المسيحية موضوع بحثه،

(89) Whitehead (A. H.), Op. Cit.. P. 412.
(90) Mathews, Op. cit. p. 79.
(91) Long (Wilbur), Op. Cit., P. 54.

وحينما أحسّ بأنه فى حاجة إلى ميتافيزيقا خاصة يستخدمها كمرجع، رأى أن الميتافيزيقا الأفلاطونية أحسن ما يصلح لهذا النوع من التفكير الفلسفى. لأنها تبدأ من حضور الله فى العقل حضورًا ليس قائمًا على "مثال" الله أو على تصور الله، بل يكون الله فيه مصدر كل مثال وكل تصور. قال أفلوطين: "إن الواحد ليس موضوعًا للعقل بل إنه هو الذى يؤدّى إلى أن يكون للعقل موضوعات". والاتجاه التكوينى للعقل يرمى ويؤدّى إلى الاتصال بالله، وهو – أى هذا الاتجاه – وراء كل حوار. وما يطلق عليه حوار مع الله، هو على نحو ما حوار مع النفس يعبّر فى المجال السيكولوجى عن العلاقة الغامضة الخفية، العصية على التعبير، التى تربط الروح بالله [92].

فأفلاطون ومبادئ فلسفته السامية حول الألوهية، ما تزال تعيش لدى مفكرى هذا العصر المتدينين الذين يحاولون مناقشة قضايا الدين مناقشة فلسفية. وإذا كان قد شاب فهم أفلاطون على مرِّ تاريخ الفكر الفلسفى سواء فى العصر الوسيط أو فى العصر الحديث بعض الشوائب، فإن ذلك لم يؤثر على نقاء هذا الفكر وعظمته وسموه إذا وضعناه فى إطار عصره. ولعلّ الأمر يحتاج لمراجعة تصور أفلاطون للإله، لتقديم نظرة عقلية جديدة على ذلك التصور الإلهى الأفلاطونى، تبين سر عظمته على لسان مؤيديه، وبيان ما أخفق فيه على لسان معارضيه. وتحاول تلك النظرة كشف تصور أفلاطون الحقيقى ووضعه فى إطاره الصحيح وبيان فضله.

(92) جان لاكروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحى هويدى وأنور عبدالعزيز، طبعة دار المعرفة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، 1975م ص 85 – 86.

الفصل الثالث

إله أفلاطون بنظرة عقلية

لعلّ ما قدّمناه فى الصفحات السابقة عن تأثير مفهوم الإله كما تصوره أفلاطون على الفلسفات الإسلامية والمسيحية الوسيطة، والفلسفة الحديثة والمعاصرة، قد بينّ لنا بما لا يدع مجالا للشك أهمية مراجعة هذا التصور الفلسفى للألوهية، وإعادة تقديمه بكل ما فيه من جوانب إيجابية وجوانب سلبية.

ولعلّ ذلك يتطلّب منا بداية أن نحدد أولاً معنى التأليه حتى نعرف متى يكون لدينا فلسفة إلهية، فالتأليه هو المذهب الذى يثبت وجود اللّه وينقسم إلى تأليه طبيعى Deism–Déisme ، وتأليه دينى Théisme - Theism. أمّا التأليه الطبيعى فإنه وإنْ أثبت وجود اللّه بالأدلّة العقلية الطبيعية، إلاّ أنه يرفض التسليم بالوحى والتغلغل فى معرفة صفات اللّه وعنايته. وأمّا التأليه الدينى فإنه يثبت وجود إله متعالٍ واحد ويعتمد على العقل والنقل فى تحديد صفاته وأفعاله.

ومذهب التأليه طبيعيًّا كان أو دينيا، نقيض مذهب الإلحاد الذى يقوم على إنكار وجود اللّه. إلاّ أن مذهب التأليه الطبيعى مقابل لمذهب التأليه الدينى حيث إن الأول يعتمد على العقل وحده، والثانى على العقل والنقل. وإذا كان مذهب التأليه الدينى يجعل عناية اللّه محيطة بكل شىء فإن مذهب التأليه الطبيعى لا يسلّم بتدخل إرادة اللّه فى العالم [1].

وإذا تساءلنا عن موقع أفلاطون الحقيقى بين هذين المذهبين التأليهيين، لوجدنا أنه لا يدخل بدقة فى أى منهما لأنه إذا كان يميل بالطبع إلى أصحاب التأليه

---

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفى، الجزء الأول، لبنان، بيروت، دار الكتاب اللبنانى، 1978م، ص 231.

الطبيعى فإنه يختلف عنهم فى أنه لم ينكر إرادة الله بل على العكس قال بعناية الله فى العالم وتنظيمه إيّاه ومراقبة ذلك النظام، وهو بالإضافة إلى ذلك قد عاش فى فترة تلت نزول الديانة اليهودية على نبى الله موسى عليه السلام ، وإنْ كان من المرجّح أنه لم يقرأ شيئًا مما أُنزل على موسى، فإنه لاشك قد تأثر بدعوته لأنه زار مواطن نزولها وتعرّف على مبادئها بالضرورة رغم بعد الشقة بينه وبين نزول تلك الدعوة.

فأفلاطون إذنْ وإنْ كان صاحب مذهب تأليهى فلسفى، قد انطلق بالضرورة من دوافع دينية وأخلاقية [2]، شارك فيها الدين والتراث اللاهوتى الشرقى السابق عليه، بالإضافة إلى الفلاسفة السابقين عليه من الإغريق وغيرهم.

والتصور الأفلاطونى للإله قد تأثّـر به كل الفلاسفة التالين عليه، فأرسطو الذى انتقده مرارًا، لم يكن تصوره للألوهية ـ كما أشرنا من قبل ـ إلاّ تصور أفلاطون نفسه فى أغلب المواضع، فقد كان أرسطو كلما أماط اللثام عن رأيه فى الإله لا نرى إلاّ الصورة المألوفة لإله أفلاطون والفلاسفة الشرقيين[3]. وأفلوطين قد تصوّر الإله على غرار أفلاطون، له صفة الفعل لأنه لولا الإله فى نظره لما وجد الكون وهو غاية الكون لأن كل مَنْ فيه يسعى إلى العودة إليه عن طريق جدل صاعد يبدأ من المادة وينتهى إلى العنصر الإلهى [4].

وإلى جانب هذه الصورة الفلسفية التى وجدت للإله الأفلاطونى لدى تلاميذه المباشرين، فإنه قد أكّد على بعض المبادئ التى نادى بها الدين اليهودى من قبله والمسيحية والإسلام من بعده، حينما أقرّ بالعناية الإلهية من ناحية، وحينما رأى ضرورة أنه سيكون هناك حساب على أفعالنا الدنيوية بعد الموت، وذلك ليجعل الناس يتمسّكون بواجباتهم ويقومون بها خير قيام [5].

(2) Russell (B). Mysticism and Logic, London, Unwin Books, 4 th Imp., "On Scientific Method in Philosophy" P. 75.

(3) هنرى توماس، نفس المرجع السابق، ص 119.

(4) عبدالكريم المراق، نفس المرجع السابق، ص 8.

(5) Diknson (G. I.), Op. cit., P. 171.

وهذان الجانبان اللذان جمع بينهما أفلاطون، قد جعلا الكثيرين يختلفون حول تصنيف فلسفته، فأفلاطون الذى يقدّمه مؤرخ مثل اميل بريبه غير أفلاطون الذى يقدمه لنا فستوجيير وأيضًا غير أفلاطون الذى يقدّمه لنا مورو. فالأول رأى أن أفلاطون عقلى ممهد لأرسطو وفستوجيير رأى أفلاطون فيلسوفًا دينيًّا تحتاج المعرفة عنده إلى تطهير النفس من أدران الحس وذميم الأخلاق. وأفلاطون مورو فيلسوف فيثاغورى رياضى، يرى الوجود مجرد علاقة كالعلاقات الرياضية أو المنطقية (6).

وإذا قصرنا الأمر على مَنْ أرادوا تصنيفه من ناحية فلسفته الإلهية، فإننا نجد البعض يقول: إنه أكبر الفلاسفة الإلهيين عند اليونان لأنه أول مَنْ وضع بينهم مذهبًا مفصّلا يجعل الفكرة مقدمة على المادة، سابقة لها فى المرتبة وفى الزمان(7)، وهو الذى يعطينا صورة رائعة عن إيمان الفيلسوف الذى يرفض التسليم بالخرافات التى نسجتها مخيلة السحرة والكهان، حينما يقرر تنزيه الإله عن الرذائل التى نسبها للآلهة هوميروس، ويرفعه عن أخذ القرابين والهدايا التى فرضها سادنو المعابد قصد استغلال عامة الناس. ولذا فعقيدة أفلاطون – فى نظر هؤلاء – روحانية إلى أبعد حدود التروحن، نقية من الخرافات صافية من البدع (8).

والبعض لا يرى فى أفلاطون كل هذا، بل يراه قائلاً بالثنائية بين النفس والجسد وهو المسؤول عن تدعيم تلك الثنائية فيما يتعلّق بالإنسان خاصة وبالعالم بصفة عامة (9). والبعض يأخذ عليه – رغم عقيدته – قوله بالتناسخ ويقول: إنه كان بوسعه محوها (10). والبعض الآخر يرى أن نقطة الضعف فى فلسفته الإلهية هى : إذا كانت المُثـُل دون غيرها هى الموجود الحقيقى وعلّة سائر الأشياء، فما فائدة الإله

(6) محمد ثابت الفندى، مع الفيلسوف، ص 44 – 45.
(7) عباس العقاد، نفس المرجع السابق، ص 32.
(8) محى الدين الدين عزوز، نفس المرجع السابق، ص 80 – 81.
(9) إمام عبدالفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، 1977، ص 336 – 337.
(10) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 92.

ووجوده يا ترى؟ يجيب أفلاطون – فى نظر هؤلاء – "إن اللّٰه مثال الخير الأعلى" وبالتالى مثال الكمال وهو مشغول بكماله مباشرة فى العالم فالقول بوجود إله وجعل الخالق غيره تناقض غريب فى فلسفته كما يرون، حيث جعل المُثُل أصل الأشياء ونبعها وجعل اللّٰه محركًا أولاً فقط، وجعل المثل قديمة لا بدء لها ولم يخلقها خالق وجعل لها كل الشأن فى الوجود. فما قيمة الأشياء المحسة وما حقيقتها وما فائدة الإله إذا كان لا ثمة إلاّ المُثُل، فلا جواب على ذلك عند أفلاطون (11).

وكل هذه النقائص التى كشف عنها بعض أصحاب تلك الاتجاهات، تؤكّد عكس ما قال به سارتون من أن أفلاطون الإلهى قد بدأ وكأنه معصوم من الخطأ، لا يستطيع أحد أن يسىء الظن به (12).

ونحن إذا كنا نوافق على كثير مما كشف عنه السابقون من نقائص، فإننا نؤكّد ردًّا عليهم وردًّا على سارتون أيضًا، أننا حينما نتحدث عن أفلاطون فإنما نتحدث عن فيلسوف عاش قبل الميلاد، وكل ما قاله يُعدّ خروجًا على ما كان فى تلك البيئة من خرافات وأساطير، ورغم أنه يعكس بعض آثار هذه البيئة إلاّ أنه قد فتح ببراعة أفقًا جديدًا للتأليه نزيهًا وبعيدا عن تشويهات وأقاويل الشعراء، ومهما كانت الانتقادات الموجّهة إلى أفلاطون، فإن له فضًلا كبيرا فى تجريد مفهوم الألوهية. لم يصل إليه بعض الفلاسفة المعاصرين الذين عاشوا فى كنف أديان سماوية موحاة من عند اللّٰه.

ورغم ذلك، فإنه ينبغى أن نعلم تمامًا أن مفهوم أفلاطون للألوهية – رغم أنه يكشف عن رجل من ذوى الإيمان العميق – ليس هو الصورة التى ظنّ بعض الفلاسفة المسيحيين أنها قريبة من الدين المسيحى، إذْ أنه – كما يقول اتين جيلسون – إمّا أن يكون اللّٰه عند أفلاطون إلهًا واحدا، أو أن يكون هناك كثرة من الآلهة، ذلك لأن الإله الأفلاطونى "الذى يشبه تقريبًا الدين المسيحى" ليس هو الدين

(11) السيد محمود أبو الفيض المنوفى، كتاب الوجود، مطبعة حجازى، القاهرة، 1947م، ص 66.
(12) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، ص 65 – 66.

المسيحى على الإطلاق (13). وليس هو الله الذى يصوره إيماننا المألوف بالمسيحية، على حد تعبير فيلد Field (14). وما يسرى على علاقة الدين المسيحى وفلاسفته بإله أفلاطون، يسرى على علاقة الدين الإسلامى وفلاسفته بإله أفلاطون.

فالحق أن الكتب المقدسة "كالتوراة" و"الإنجيل" و"القرآن" قد تحدثت عن إله مبدع للكون من عدم، بحيث يكفى أن يأمر الإله بوجود شىء حتى يوجد وقد تأكّد هذا المعنى فى القرآن الكريم فى آيات عديدة منها قوله تعالى ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾(15)، ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ﴿٦٨﴾ ﴾(16)، ﴿ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾ ﴾(17).

كما تحدّث القرآن عن العلم الإلهى الذى أحاط بكل شىء ظاهرًا كان أم خفيًا. ونجد هذا فى قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٦١﴾ ﴾(18)، ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴿٧﴾ ﴾(19)، ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴿٧٦﴾ ﴾(20)، ﴿ وَمَا مِنْ غَآئِبَةٍ فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٧٥﴾ ﴾(21)، ﴿ ۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ﴿٥٩﴾ ﴾(22).

إن هذا الإله المبدع للكون، الذى تحدث عنه القرآن، والمحيط علمه بكل شىء

---

(13) اتين جيلسون، نفس المرجع السابق، ص 68 – 69.

(14) Field (G. E.), Greek Thinkers (II – Plato), an essay in – Philosophy". 1944, P. 289.

(15) سورة يس، آية (82).

(16) القصص، (68).

(17) فاطر، (1).

(18) يونس، (61).

(19) المجادلة، (7).

(20) يوسف، (76)

(21) النمل، (75).

(22) الأنعام، (59).

هو إله واحد متفرّد ليس له شبيه أو مثيل ويقصر إدراك البشر عن فهم حقيقته وماهيته. وقد تحدث القرآن عن هذا الجانب فى عديد من المناسبات، من ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾[23]، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾[24]، ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٨٠﴾[25]، ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ ۝١٠٣﴾[26].

ولعلّ تلك الفروق بين إله أفلاطون، والله المسيحى والإسلامى، تتضح إذا ما استعرضنا تلك المواضع التى ذكر فيها أفلاطون كلمة "الإله" مفردة، لنعرف على أى صورة كان يتصوره وأى صفات كان يخلعها عليه هذا إنْ نحينا جانبًا تلك المواضع الكثيرة التى استخدم فيها كلمة "الآلهة" والصفات المتعددة التى كان يلصقها بموجودات محسوسة ويعدّها إلهية – كما جمعها Morris فى قاموس مصطلحات أفلاطون [27] الذى أعدّه هى كما يلى:

"كلمة الآله، يجب أن أعتبرها كما أعتقد، فى البداية"[28].

"الإله (الروح) لا يمكن أن يمتزج بالإنسان (المادة)"[29].

"الإله يريد أن تكون الأشياء خيّرة ولا شىء شرير (سيىء) استطاع أن يكون كاملا"[30].

---

(23) التوحيد.
(24) الشورى، (11).
(25) الصافات، (180).
(26) الأنعام، (104).
(27) Plato's Dictionary, Edited by Morris Stockhommer, Phillosophical Library, New York, 1963, PP. 101 – 102.
(28) Plato, Apology, (21).
(29) Plato, Sympjosium, (203).
(30) Plato, Timaeus, (30).

"الإله الذى يحوز الكمال فى الروحانية السامية، يكون بوضوح فوق كلٍ من السرور والألم، على الرغم من امتلاكه الحكمة الكلية"(31).

"الإله، كما يوضح التقليد المتوارث، فى يديه البداية، الوسط والنهاية لكل ما يوجد. فكل موجود يتحرك وفقًا لطبيعته فى خط مستقيم نحو تمام غايته"(32).

"الإله بسيط تماما وصادق فى أقواله وأفعاله"(33).

"وعلى ذلك، فالإله ما دام خيرا، فهو ليس علّة كل شىء، كما يشيع بين الناس وإنما هو علّة أشياء قليلة فحسب، على حين أنه ليس علّة معظم ما يحدث للناس، إذْ أن الخير فى حياة البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى اللّه، أمّا الشر فلنبحث له عن مصدر غيره"(34).

"الإله أيضًا لم يخبرنا بشىء عن قدرته على النضال ضد الضرورة"(35).

"الإله وليس الإنسان هو مقياس الأشياء جميعًا"(36).

"الإله هو خالق السرير وكل الأشياء الأخرى"(37).

"إن الإله يفقد الشعراء صوابهم ليتخذهم وسطاء كالأنبياء والعرّافين الملهمين حتى يدرك جميع السامعين، أن هؤلاء لا يستطيعون أن ينطقوا بهذا الشعر إلاّ غير شاعرين بأنفسهم. وأن الإله نفسه هو الذى يكلِّمنا ويحدثنا بألسنتهم"(38).

---

(31) Plato, Epinomis, (985).
(32) Lawx, IV. (715).
(33) Republic, II, (382).
(34) Republic, II, (379).
(35) Laws, X, (901).
(36) Laws, IV, (718).
(37) Republic, X, (597).
(38) وترجمة الفقرة مأخوذة من الترجمة العربية لمحمد صقر خفاجة وسهير القلماوى "الإيون".
Plato, Ion, (534).

"إننى لا أعتقد أنك تجهل أن كل ما يصل إلى الخلاص ويبلغ الخير، فى الحالة الراهنة للمجتمع، إنما هو بواسطة عناية وقدرة الإله"(39).

"إنْ كانت هذه هى إرادة الإله فمرحبًا بها"(40).

"إذنْ، دعنى أتبع تنبيهات وإشارات إرادة الإله"(41).

"الإله هو وحدة المستحق لأن يكون الموضوع الأهم لسعى الإنسان ومحاولته"(42).

"إن الإنسان لديه المقدرة على بلوغ معرفة معينة بالإله"(43).

"هم يقولون أننا لا يجب أن نتقصى ونحقق سمو الإله، وأن علم اللاهوت ملحد، ولكن على العكس من ذلك تمامًا، تكون الحقيقة"(44).

"إن مَنْ يحاول اختبار صدق خلط الألوان بالتجربة، سوف ينسى الاختلاف بين الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية. أمّا الإله وحده هو الذى لديه المعرفة والقوة التى تمكِّنه من مزج عدة أشياء فى شىء واحد وفضّ الواحد إلى كثير. لكن سوف لا يكون لدى أى إنسان القدرة لينجز أيًّا من هذه العمليات"(45).

والملاحظ أن فى هذه الكلمات، ما يؤكّد أننا أمام فيلسوف متدين، مؤمن بوجود إله سامٍ، خيرّ، قادر عليم. لكنه فى نفس الوقت إله خيرّ تمامًا وهذا يعنى لدى أفلاطون أنه ليس مسؤولاً عمّا فى العالم من شر وأنه يناضل ضد الضرورة، وأنه قد صنع هذه الأشياء لا من عدم بل من صورة ومادة سابقة. فهو قد وهب تلك المادة المشوشة صورتها ونظامها .... إلخ.

(39) Plato, Republic, VI, 492.
(40) Crito, (44).
(41) Crito. (54).
(42) Laws. VII. (803).
(43) Letter, VI, (323).
(44) Laws, V, (821).
(45) Timaeus, (68).

وإذا كان الفلاسفة المسلمون والمسيحيون قد أساؤوا فهم أفلاطون فى بعض النقاط واعتبروه أبًا روحيا لهم، مما دعى البعض إلى القول بأن أفلاطون قد أحدث تأثيره الأعظم على هؤلاء الذين أساؤوا فهمه، وبالذات المدارس التى اتبعته وحملت اسمه فقد أظهرت فى الواقع بعض تعاليمه فقط (46).

إذا كان ذلك كذلك، فإن العلماء فى القرن الثامن عشر قد آمنوا هم أيضًا – كما أشرنا من قبل – بإلهٍ قريب من الإله الأفلاطونى تاركين ما أعطته لهم المسيحية من إله مجرد يسمو على كل النقائص، فقد رأوا أن الرب الخالق حينما تخلىّ عن عمله فى الأرض – حسب نظرياتهم العلمية – وناط بالعلل الثانوية أمر إدارة الطبيعة، ولم يعد الناس والحيوانات الفلكية والأرضية مثلما كانت تمامًا من قبل، أيام كانت الخوارق تتدخل فى شؤون الكون، أى يوم كانت تتدخل فى تغييرها "قوة غير منظورة". وكان لابدّ لعالم الإنسان من أن يصبح فى النهاية طبيعيًا. وعند نهاية القرن الثامن عشر كان عالم الإنسان ما يزال يُعتَبر من أصل إلهى خلقه الله ليكون مثابة ومستقرًا للإنسان. ولم يستكشف الناس أنه عالم ليس فيه اتزان الكمال المتزن إلاّ فى تاريخ متأخر. وحينئذ لم يعد العالم الصغير – أى الإنسان – يمثل العالم الكبير، ولم تعد الساعات الكونية تدق بنظام محكم (47)، فالقرن الثامن عشر – رغم ما كان عليه من أسلوب عقلى غلاّب ومنهج علمى نافذ – كان يجد صعوبة فى تمثله للفكرة القائلة بأن الأجناس يمكن أن تمُنى بالانقراض التام. وكانت عقيدة "المؤلِّهين" هى الفلسفة السائدة فى تلك الأزمنة. وقد أنكرت هذه العقيدة على الناس الفكرة القائلة بأن الله قد فرض فى الحال مشيئته على الطبيعة. بل إنه بالأحرى قد عهد بالقوى إلى العلل الثانوية التى كانت تعمل بنفسها (48).

---

(46) Field (G. C.), Op. Cit., P. 284.

(47) لورين ايزلى، مدار الزمن، ترجمة عبدالرحمن ياغى، لبنان، بيروت منشورات المكتبة الأهلية، 1962م، ص 36.

(48) نفسه، ص 48 – 49.

ولم يكن علماء القرن الثامن عشر وحدهم هم الذين تبنوا بعض آراء أفلاطون الإلهية، بل إن وايتهد [49] فى القرن الحالى قد أبان فى "Process and Reality" أنه يسير على نهج الخط الفكرى الأفلاطونى. إذْ أنه – على حد تعبيره – لا يقدم فى ذلك الكتاب إلاّ محاولة لاعادة تفسير أفلاطون وبث الخط الأفلاطونى فى الفكر الأوروبى. فلو أننا رجعنا إلى أفكار وآراء أفلاطون العامة مع بعض التغييرات الطفيفة التى قدمتها التجربة البشرية خلال ألفين من السنين فى النظام الاجتماعى، فى علم الجمال، فى العلم الطبيعى، وفى الدين، فإننا نستطيع أن نشرع فى بناء فلسفة عضوية a philosophy of organism [50].

ونحن وإنْ كنا نرى فى انتشار فلسفة أفلاطون الإلهية فى أرجاء العالم الغربى وبالذات بين العلماء والماديين ظاهرة صحية مبشرة بأنهم سيؤمنون يومًا بإله أحد يفوق كل تصورات الفلاسفة ومنهم أفلاطون الذى نشعر الآن تجاهه بإجلال وتقدير لفكره، وهذا ما كان ليكون لولا أننا تعلّمنا من أخطاء السابقين علينا [51]، فالحق أن الأفكار قد انشغلت فى القرنين الماضيين بالصراع مع المادية ونوابها المعتمدين الذين يسمون بالطبيعيين. وكان الغرض الأول من هذا الصراع، تزكية الروح الدينية السامية وإثبات صحة الاعتقاد فى الله [52].

وإذا كان أصحاب تلك الأفكار الدينية قد أخذوا من كل الفلاسفة الإلهيين، أدلّة تعينهم فى صراعهم، فإن هذا لا يجعلنا نغفل عمّا فى تصورات أولئك الفلاسفة من بعض القصور الذى يجب أن نتجنبه بعد معرفته. وما أشبه اليوم بالأمس فذلك الصراع الناشب اليوم بين الدين وأصحابه والماديين من القرنين الأخيرين، أشبه بذلك الصراع الذى خاضه أفلاطون وأستاذه سقراط مع الماديين فى عصرهما. وإذا كان أفلاطون ومثاليته قد انتصرا على الماديين فى ذلك العصر، فإن النصر النهائى

(49) راجع ما كتبناه عن وايتهد فى الفصل الثانى من هذا الباب.

(50) Whitehead (A. N.), Op. Cit., p. 53.

(51) Field (G. C), Op. cit, p. 284.

(52) Mathews, Op. Cit., P. 78.

يكون دائمًا للتدين والإيمان بالله ولا يتم ذلك الإيمان الحقيقى إلاّ باستلهام ما جاءت به الكتب المقدسة مع الاستعانة بآراء أولئك الفلاسفة الإلهيين العظام.

ولكن ذلك لا يتم بصورة صحيحة إلاّ إذا نقينا تصورات أولئك الفلاسفة وعلى رأسهم أفلاطون الذى فاقت إلهاماته وتأثيراته، كل ما عداه من الفلاسفة على مر العصور. ولذا فإننا نسعى بالنقاط التالية إلى تقديم تصور أفلاطون الحقيقى للألوهية.

أولاً: إن فلسفة أفلاطون أوفر صعوبة وغموضًا وعمقًا مما يبدو فى التفسيرات المعتادة التى لا تفتأ تتحدث عن ثنائية أفلاطونية، وذلك بتنفيذ مخطط لمجالين فى الوجود مترابطين ومختلفين مع ذلك: الأول لعالم المُثُل والثانى لعالم الأشياء المحسوسة. ومثل هذا المخطط كافٍ ليحول كليًّا دون إدراك المشكلة الأفلاطونية، إذْ يُنظر حينذاك إلى المُثُل وكأنها ضرب من الأشياء، وكأنها أشياء أوفر استقرارًا بلا شك من الأشياء المحسوسة بما أنها لا تولد ولا تفنى ولا تقع فى مكان ولا ديمومة لها. إن الأفلاطونية تضع فارقًا بين الموجود الأصيل والموجود اللا أصيل. ويصبح معيار كل وجود فى النهاية "المطلق" والإلهى، ويُقاس كل موجود آخر بالرجوع إلى هذا الأخير. ويقوم خلف العالم المحسوس عالم فوق المحسوس، عالم ثان، عالم أصيل، وخلف العالم المادى عالم ميتافيزيقى. وخلف حدود الأشياء المتناهية، إلٰه لا متناهٍ.

ويتحول الفارق الأنطولوجى الأصلى بين الموجود الأصيل والموجود اللا أصيل إلى "فارق لاهوتى" إلى فارق بين النسبى والمطلق، بين الأشياء المصنوعة والإله الصانع. ويتحول ما كان يُدرَك فى البداية على أنه "عالم" إلى موجود، إلى إله يخُصّ بمميزات خاصة كاللانهاية والقدرة الكلية .. إلخ .. هذه الميزات التى كان وجود العالم يتجلىّ فيها فى الأصل. ويتخذ "الأصيل" و"الموجود فى عالم الموجود" صورة "موجود أعلى" هو الأعلى باعتباره موجودا، ويعتبر بمثابة "الخير" وحسب، وتتزود سائر الأشياء بمقاس وجودها بالرجوع إليه وتضحى على الدوام "خيّرة" إذا ما نُظِر إليها من منظوره [53].

ففلسفة أفلاطون تبلغ قمتها فى مثال "الخير" الذى هو حد أعلى تقف هذه

(53) أويفن فنك، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 173.

الفلسفة وبالذات فى "الجمهورية" عنده فى تعجب وحيرة، ويخوض أفلاطون بحثه فى مثال الخير بحذر شديد، وكأنه موضوع مقدس لا ينبغى ولا يمكن الاقتراب منه إلاّ فى حدود معينة لا يستطيع العقل البشرى تجاوزها. فما أشبه لهجته حين يتحدث عن الخير باللاهوت السلبى الذى يكتفى بالصفات السلبية للألوهية تأكيدًا لعلو الفكرة على الأفهام، أو يستدل على صفات الخالق من مخلوقاته تعبيرًا عن استحالة الوصول إلى هذه الصفات بطريق مباشر (54).

ثانيًا : إن الموضوع المحدد للتدريب الفلسفى لدى أفلاطون هو التدين، فلغة "الجمهورية" و"الخطاب السابع" لغة تشعّ بالتجربة الدينية. فرؤية مثال "الخير"، التى يسميها البعض رؤية اللّه مع أنه لا يمكن القول بأن الخير واللّه مترادفين، تُعدّ تجربة دينية إذْ إن لها نفس السمات التى لاحظها وليم جيمس فى كل التجارب الصوفية. إنها نوع من المعرفة لا يمكننا توصيله أو نقله باللغة العادية.

ومن أجل هذا كان من المناسب أن تنتهى محاورة "الجمهورية" بأسطورة دينية. وأيًّا ما كان فكر أفلاطون حول تفاصيل هذه الأسطورة، فمن الواضح أنه قد قصد إلى التعبير بصورة شاعرية وصفية عن الاعتقاد الدينى والفلسفى العام لمحاورة "الجمهورية" القائل بأن الدنيوى مجرد ظل للأبدى الخالد، وأن الروح البشرية ليست مسؤولة عن نفسها بل هى مسؤولة من الإله (55).

والقول "بالصانع" إلى جانب "مثال الخير" جعل اللاهوت الأفلاطونى يتأرجح بين درجتين: ذلك الخير اللاشخصى فى ذاته. والإله الشخصى ذو الإرادة المبدعة السامية. وعلى أى حال فالكون الإلهى كان ذا مسحة جمالية، أخلاقية، ولكن المشاركة بين الإلهى والشخصى الإنسانى، بالضبط، كالمشاركة بين التصور الجميل الذى نتأمله وأنفسنا وليست كالمشاركة بين الإنسان والشمس السماوية، تلك التى تهب الضوء، الحياة، والدفء للأرض. فنحن نشتاق للإله ونعيش فى

---

(54) فؤاد زكريا، دراسته لجمهورية أفلاطون، ص 149.

(55) Lee (H. P.). Introduction to his Translation to Plato’s Republic, Penguin Books, London, 1962, pp. 35 – 36.

الإلهى ولكن الإله لا يشتاق كوجود واعٍ للعيش فينا [56].

ثالثًا: إن أفلاطون مصلح دينى، صفَّى الدين من البدع والخرافات، وهاجم بشدة تلك المخازى التى تُرتكب باسم الدين وأقام وجود اللّه وصلته بالعالم [57]، وذلك لأنه قد نظر إلى هذا العالم الملىء بالجور والظلم، فاقتنع بأن يحفظ حياته فيه غير ملطخة بالإثم والأفعال الخارجة عن الدين Impious actions لدرجة أنه أراد أن يترك هذا العالم بأمل كامل فيما يليه من سلام وطمأنينة مع نفسه ومع الإله. وهذه السمة من شخصية أفلاطون لم تغب أبدًا عن كتاباته[58]. ولذا كانت تشعْ بالتجربة الدينية كما أشرنا – بل الصوفية – فهو – كما قال أحد الباحثين – كان الصوفى، ولكنه لم يكن بالصوفى العلمى[59].

رابعًا : إن أفلاطون كان آخر الكتّاب العظام للأسطورة ذات المغزى، وأفضلهم جميعًا كشاعر وأعمقهم كصوفى ومَنْ من الرجال الآخرين فى كل تاريخ الفلسفة مَنْ كان رياضيًّا منطقيًّا، فيلسوفًا سياسيًّا، معلمًا أخلاقيًّا ودينيًّا، ومتصوفًا فى آن واحد !! لقد كان أفلاطون كل هؤلاء [60]. ولذا فقد اختلطت لديه كل تلك الشخصيات بحيث كان يريد أن يحققها جميعًا فى أى مبحث فلسفى يتعرّض له، وقد اتضح ذلك أكثر فى بحثه فى الألوهية، فقد كان يريد البحث فيها فلسفيًّا وأخلاقيًّا وفى نفس الوقت محيطًا ذلك بتجربة دينية ومشاعر صوفية، محاولاً بعد كل ذلك الوصول لتجريد منطقى رياضى – فى أواخر حياته – لمفهوم الإله.

وهذا لا ينفى، بل يثبت، أن أفلاطون كان أول مؤلِّه منهجى وضع الألوهية كنظرية فلسفية فى بلاد الإغريق، بل إن تاريخ البرهنة الفلسفية على وجود الإله قد بدأ – كما أقرّ جانيه وسياى وكما رأينا – من عصر أفلاطون. إذْ كان يرى أن وجود الإله أمر لا سبيل إلى إنكاره أو إلى الارتياب فيه، ولكن ألوهيته لم تكن مفروضة فرضًا فى كتبه على نحو ما تفعل الديانات. بل هى ليست مقررة تقريرًا واضحًا صريحا.

---

(56) Long (Wilbur), Op., Cit., 40.

(57) أحمد فؤاد الأهوانى، أفلاطون، ص 129.

(58) Grossman (M. p.), Plato Today, p. 75.

(59) Grarvie (A. E.), Reflections on Plato's Republic. an essay in "Philosophy", Vol XII. 1935, P. 425.

(60) Dikinson (G. L.), Op. Cit., PP. 76- 77.

وإنما هى مستنبطة استنباطا من نصوصه المتفرقة [61]، ولذلك فإن الاكتفاء بأحد هذه النصوص "كطيماوس" أو "الجمهورية" كما فعل المدرسيون، المسيحيون والمسلمون، لا يكمل صورة الألوهية كما بحثها أفلاطون، بل لابدّ من النظر فى كل ما كتب أفلاطون من "محاورات"، و"خطابات" وما ألقاه من "دروس شفهية" نقلها عنه تلاميذه.

خامسًا : إنه من المهم بالإضافة إلى ما مر أن ندرك تمامًا، أنه بينما نعتقد نحن فى أفلاطون أنه مؤسس الفلسفة التأملية Speculative Philosophy فإن هذا لم يكن بأى وسيلة الضوء الذى بدا فيه أفلاطون لنفسه، فلا شىء أوضح من أنه قد شعر بنفسه سابحة فى بحر الظن العاصف وغارقة فى مناقشة ظلّت متأججة لقرون. فأى موضوع ذو شأن علمى قد اكتسب لديه صبغة حية مدركة، وهذه الصبغة بالنسبة لنا مفقودة تقريبًا[62].

ولذلك فإن بحثه فى الألوهية، لم يدل فيه برأى نهائى، فلم نلحظ فى أى محاوراته أنه قد قطع برأى معين وعدّه نهائيًا. بل إن كل ما كان يسعى إليه هو تأكيد الروحانية ومحاولة إضفائها على كل موضوعات بحثه، ومحاولة سبر أغوار كل شىء والوصول إلى كل ما هو إلهى فيه. وترك لنا من بعده أن نصعد ونحاول الوصول إلى التجريد التام النهائى للإله الذى لم يستطع هو أن يحدده تمامًا.

وإذا كان أرسطو وأفلوطين قد حاولا ذلك بجدية، فإن فلسفة العصور الوسطى مسيحية وإسلامية، لم تقدر هذا الجهد وتواصله، بل قد نظرت إليه على أنه نهائى وحاولت فقط التوفيق بينه وبين ما أتى به الوحى. وهذا ما جعلهم يدورون فى حلقة هؤلاء الفلاسفة دونما إضافة شىء يُعتدّ به فى مجال الألوهية على الرغم من أن الوحى قد أنار لهم طريقًا ساطعًا، لم يُقدِّر لأفلاطون أن يراه، رغم أنه عاش فى ظل أحد الأديان السماوية.

(61) محمد غلاب، مشكلة الألوهية، ص 33 – 34.

(62) Bosanquet (B.), A companion to Plato's Republic, Rivingtons London, 4 th Imp., 3d en., 1925, p. 8.

خاتمة

كلمة الختام فى بحثنا تسير فى اتجاهين، اتجاه يلخص أهم نتائج ذلك البحث واتجاه آخر نورد فيه أهم ما استفدناه منه.

أمّا عن أهم نتائج البحث فنستطيع تقديمها على الوجه التالى :

أولاً : إن فكر الألوهية لدى أفلاطون قد تأثرت بلا شك بالرحلات التى قام بها أفلاطون فى فكر السابقين عليه من الفلاسفة اليونانيين أو فى فكر قدماء حكماء الشرق حينما التقى بهم فى زياراته إلى بلادهم، وقد كشفنا عن ذلك فى ثنايا حديثنا فى التمهيد للباب الأول وكذلك فى حديثنا عن الأبواب التى تناولت بالدراسة ألوهية أفلاطون وبيّنا أن استفادته فى مجال الألوهية من الفكر الشرقى القديم كانت فى بعض الجوانب أعمق من استفادته من السابقين عليه من الفلاسفة اليونانيين.

ثانيًا : إن البحث فى الألوهية لدى أفلاطون لا يمكن فصله بأى حال من الأحوال عن أى من جوانب فلسفته الأخرى، وهذا يبدو واضحًا فى ربطه بين الإله والكثير من المُثُل وكأنما كل مثال من تلك المُثُل لابدّ أن يكون فيه من الألوهية شىء، ولعلّ هذا قد وضح حينما درسنا الألوهية وعلاقتها بالمُثُل المختلفة.

ثالثًا : إن أفلاطون لم يستطيع التخلّص مما ورثه من الآراء والأساطير التى كانت سائدة فى الديانة الشعبية لآثينا ويظهر هذا من وجود التعدد لديه رغم سعيه الدائب نحو إفراد الإله ووصفه بصفات تنزهه.

رابعًا : إن مفهوم الألوهية قد تطور بلا شك على يد أفلاطون فهو قد قدم صورة ناضجة للتأليه الفلسفى، فكان أول مَنْ برهن على وجود الإله حيث استدل

على وجوده من النظر فى العالم وغائيته وحركته ومن عناية الإله بهذا العالم.

خامسًا : لم يرقَ تصور أفلاطون – كما بيَّنا من خلال تحليل نصوصه – إلى القول بإله خالق من العدم، بل كان لا يفهم هذا المعنى إنما هو قد قرر الصنع من مثال ومادة سابقين وظل كغيره من الفلاسفة اليونانيين لا يعرف الخلق من عدم.

سادسًا : لقد أثّر تصور أفلاطون للإله وصفاته وبراهينه على وجوده على تصور اللّٰه لدى فلاسفة العصر الوسيط من يهود ومسيحيين ومسلمين على الرغم من اختلاط الأمر لدى هؤلاء فى فهمهم لأفلاطون حيث أساؤوا فهمه فى مواضع عديدة، وخلطوا بين تصوره وتصور أرسطو وأفلوطين فى أحيان كثيرة ولكنهم قدّموا لنا فهمًا جديدًا للألوهية على أساس الكتب المنزلة وإنْ لم يستفيدوا منها أحيانًا فى تنقية تصورات الفلاسفة اليونانيين والتمييز بينها وبين ما أتى به الوحى المنزل.

سابعًا : إن الفلاسفة المحدثين والمعاصرين قد استفادوا فى تصورهم للألوهية كثيرًا من تصور أفلاطون وربطوا بين هذا التصور وبين العمل أحيانا والدين أحيانًا أخرى. ولعلّ اهتمام بعضهم بتحقيق نصوص أفلاطون وترجمتها ترجمة دقيقة جعل فهمهم للألوهية عند أفلاطون أكثر عمقًا وتقديرهم له مبنيًا على أسس موضوعية.

ثامنــًا : إن الكثير من الخلط فى فهم تصور أفلاطون للألوهية قد وقع من إساءة فهم مذهبه ومحاولة كل مَنْ يفسره حصره فى دائرة معينة، فقد قال البعض: إن الإله عنده هو مثال "الخير" وقال آخرون: بل هو "الصانع" وردّ البعض برفض هذا التوحيد والإعلاء من شأن مثال "الخير" على "الصانع"، وكل هذه التفسيرات حينما ناقشناها فى حينها وجدنا لكل منها مبررًا لدى أفلاطون. فقد أراد أن تكون الألوهية متغلغلة فى كل ما

يبحث فيه ولم يشأ الوقوف عند تصور معين مرتبط بمجال معين بل لعلّه – كما انتهينا إلى ذلك فى الفصل الأخير – قد قصد أن تكون كل هذه صفات "لإله" مجرد أشار إليه فى العديد من المواضع فى محاوراته المختلفة، وإنْ كان قد علق بهذا التصور بعض الشوائب فإن هذا راجع إلى ما ورثه من التراث السابق عليه ومن بيئته التى عاش فيها وأراد عدم الخروج كلية من معتقداتها بشأن الآلهة.

أمّا عن النقاط العديدة التى أثارها فينا هذا البحث وتحتاج لبحوث مستقبله نرجو أن يضطلع بها الدارسون وتكون مجالاً لاهتمامهم فأهمها ما يلى:

أولاً : إن فهمنا لمعنى التفلسف وطبيعة الفلسفة والمشكلات التى تعالجها يجعلنا نطالب بإعادة النظر إلى الفكر الشرقى القديم ولا نقف عند تسميته "بالفكر" وكأنه لم يتوصل إلاّ إلى خطرات عابرة، بل نرى ضرورة إخضاع كل ما ورد إلينا من برديات وشذرات عن هؤلاء المفكرين – سواء كانوا مصريين أو هنودًا أو من الصين أو من بلاد ما بين النهرين أو من الفارسيين – للبحث والنظرة الفلسفية وسنجد أن الفلسفة بكل ما تعنيه لدينا كاصطلاح ومشكلات قد عالجها هؤلاء. فتاريخ الفلسفة يجب أن يبدأ من حوالى القرن العشرين قبل الميلاد لا من القرن السادس قبل الميلاد ولا داعى لأن نتعلل بنقص النصوص والبرديات لأن ما لدينا منها من تلك القرون السحيقة أصبح يفوق ما لدينا من شذرات طاليس وانكسيمندر وانكسيمانس وغيرهم من الفلاسفة اليونانيين الأول الذين نبدأ تاريخ الفلسفة منهم.

ثانيًا : ومن هذه الناحية أيضًا يجب أن نشير إلى نقص الدراسات العربية التى تفيدنا فى العلاقة بين التراث الدينى اليهودى الذى نزل على نبى الله موسى عليه السلام وما سبقه من أنبياء يبدأون من سيدنا إبراهيم عليه السلام، والتفكير الفلسفى فى مصر القديمة وبلاد الشرق الأخرى وبلاد اليونان.

إذْ أن هناك علاقة على نحو ما بين هذا الفكر الدينى وبين نشأة التفكير الفلسفى فى أصل العالم ومحاولة تفسير الكون والتفكير فى الألوهية تفكيرًا عقليًّا.

ثالثـًا : إن العلاقة بين الألوهية عند أفلاطون وأرسطو وطيدة، وليس إثبات هذا الأمر فضلاً لنا أو للباحثين المحدثين بل هو أمر مقرر منذ أمدٍ طويل ولكن الذى نودّ الإشارة إليه هو أن أرسطو لم يضف جديدًا يستحق الذكر والتنويه على ما قدمه أفلاطون، وأن كل ما قاله ليس إلاّ محاولة من جانبه لتطوير تصور أستاذه وتجريده أكثر وقد نتج هذا من فهمه لطبيعة الفلسفة الأفلاطونية. ولكن جريه وراء التجريد العقلى وسيره وراء منطقه أوقعه فى هنات عديدة منها إنكاره أن تكون للإله عناية بالعالم على عكس ما أوضح أفلاطون. وكل هذا يحتاج إلى إعادة دراسة تصور الإله عند أرسطو وعلاقته بإله أفلاطون. وهذا مما يفيدنا كثيرا حينما نريد تتبع آثار تصور الإله عند أفلاطون وأرسطو فى الفلاسفة فى العصور الوسطى والحديثة.

رابعـًا : إن آراء الفلاسفة المسلمين حول الله والبرهنة على وجوده والحديث عن صفاته إذا كانت فى كثير من جوانبها راجعة إلى الفلاسفة اليونانيين فإن دراستنا لأى من هؤلاء الفلاسفة المسلمين لابدّ وأن تتضمن البحث عن أصول تفكيرهم لدى اليونانيين، لكى نتبيّن قيمتهم الحقيقية فى تاريخ الفلسفة ومدى إضافاتهم ومدى استفادتهم من القرآن الكريم.

ثبت المراجع

أولاً : مؤلفات أفلاطون

(أ) الترجمات العربية :

1- "أيون أو عن الألياذة"، ترجمة د. محمد صقر خفاجة ود. سهير القلماوى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1956م.

2- "الدفاع"، ترجمة د. زكى نجيب محمود فى "محاورات أفلاطون"، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1937م.

3- "اقريطون"، ترجمة د. زكى نجيب محمود فى "محاورات أفلاطون". وكذلك ترجمة د. عزت قرنى فى "محاكمة سقراط".

4- "أوطيفرون" ترجمة د. زكى نجيب محمود فى "محاورات أفلاطون". وكذلك ترجمة د. عزت قرنى فى "محاكمة سقراط".

5- "فيدون"، ترجمة د. زكى نجيب محمود فى "محاورات أفلاطون" وكذلك ترجمة د. عزت قرنى، القاهرة، دار النهضة العربية 1973م.

6- "جورجياس"، ترجمة محمد حسن ظاظا ومراجعة د. على سامى النشار، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970م.

7- "بروتاجوراس"، ترجمها للإنجليزية بنيامين جويت، نقلها إلى العربية محمد كمال الدين على، راجعها د. محمد صقر خفاجة، القاهرة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر 1967م.

8- "المأدبة"، تعريب وليم الميرى، القاهرة، الطبعة الأولى مطبعة الاعتماد بمصر، 1954م.

9- "فايدروس"، ترجمة وتقديم د. أميرة حلمى مطر، القاهرة دار المعارف، الطبعة الأولى 1969م.

10- "الجمهورية"، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، راجع الترجمة على الأصل اليونانى د. محمد سليم سالم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974م.

11- "ثياتيتوس"، ترجمة د. أميرة حلمى مطر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973م.

12- "السفسطائى"، ترجمها إلى الفرنسية وقدّم لها أوجست دييس، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجى بربارة، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، 1969م.

13- "طيماوس"، ترجمها إلى الفرنسية وقدّم لها ألبير ريفو، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجى بربارة، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومى، 1968م.

14- "الفلفس" (فيليبوس)، ترجمها إلى الفرنسية وقدّم لها أوجست دييس، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجى بربارة، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإشاد القومى 1970م.

15- "الروابيع"، شرح أحمد بن الحسين بن جهار بختار لثابت بن قرة، من النصوص التى حققها د. عبدالرحمن بدوى فى كتابه "الأفلاطونية المحدثة عند العرب"، الكويت، الطبعة الثانية وكالة المطبوعات، 1977م.

(ب) الترجمات الإنجليزية :

PLATO :

16ـ “The dialogues of Plato”, Translated to English with analysis introductions By B. Jowett, Vol. I., Oxford, at the Claredon Press, 1963.

17ـ “The dialogues of Plato”. Translated to English with introductions By B. Jowett, Vol. II.. Oxford, at the Claredon Press, 1953.

18ـ “The dialogues of Plato”. Translated to English with analysis introductions By B. Jowett. Vol. V (The Laws). Third Ed., Oxford University Press. London. Humphrey Milfood, 1931.

19ـ “Euthyphro” The Apology “Crito” “Phead”, Translated By Hugh Tredennick in his Book “The Last Days of socrate”. Penguin Book, Reprinted 1977.

20ـ “Symposium”, Translated with an introduction By W. Hamilton, Penguin Books LTD, 1962.

21ـ “Phaedrus and Letters VII and VIII. Translated with introductions By Walter Hamilton, Penguin Books, 1973.

22ـ “The Republic”, Translated with an introduction By H. D. P. Lee, Penguin Books, Reprinted 1962.

23ـ “Timaeus”, Translated By F. M. Cornford in his book “Plato’s cosmology”, London, Routlede and Kegan Paul L. T. D. 4 th impression, 1956.

24ـ “Timaeus”, Translated with an introduction By Desmond lee, Penguin Books, Reprinted 1974.

25ـ “The laws”, Translated with an introduction By trever J. Saunders, Penguin Books, Reprinted 1978.

26ـ “The Laws”. Book X. Translated By Kaufman (W.), Philosophic

Classic, Thales To St. Thomas, Basic Texts, Prentice – Hall, Inc, Englwood Cliffs, Second Pointing, 1961.

ثانيًا : المراجع العامة

(أ) المراجع العربية

1- إبراهيم بيومى مدكور: "فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق"، الجزء الثانى، القاهرة، دار المعارف، 1976م.

2- ابرقلس : "اسطوخوسيس الصغرى"، المخطوط رقم 539 الموجود فى مكتبة بودلى باكسفورد، المنشور بكتاب د. عبدالرحمن بدوى. "الأفلاطونية المحدثة عند العرب" الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية 1973م.

3- ابن النديم : "الفهرست"، لبنان، بيروت، مكتبة خياط، طبعة فلوجل، G. Flugel 1964م.

4- ابن تيمية : "الجمع بين العقل والنقل" ضمن بعض الأبحاث الواردة فى كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملّة"، المنشور ملحق لكتاب "فلسفة ابن رشد"، القاهرة، مكتبة صبيح بمصر، بدون تاريخ.

5- ابن رشد : "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، منشور بكتاب "فلسفة ابن رشد"، القاهرة، مكتبة صبيح، بدون تاريخ.

6- ابن رشد : "الكشف عن مناهج الأدلّة فى عقائد الملّة"، المنشور بكتاب "فلسفة ابن رشد".

7- ابن سينا : "رسالة فى القوى النفسانية"، نشر د. أحمد فؤاد الأهوانى ضمن كتاب "أحوال النفس لابن سينا"، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1952م.

8- ابن سينا : "رسالة فى معرفة النفس الناطقة"، نشر د. أحمد فؤاد الأهوانى بنفس الكتاب السابق.

9- ابن سينا : "رسالة فى الكلام على النفس الناطقة"، نشر د. أحمد فؤاد الأهوانى بنفس الكتاب السابق.

10- ابن سينا : "الشفاء" (الإلهيات) (1)، تحقيق الأب جورج قنواتى وسعيد زايد، راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور، القاهرة، وزارة الثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960م.

11- ابن سينا : "الرسالة النيروزية"، نشرها عبدالسلام هارون ضمن "تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات لابن سينا" بالمجلد الثانى من نوادر المحفوظات، القاهرة، 1954م.

12- ابن سينا : "رسالة فى إثبات النبوات"، د. على سامى النشار ود. محمد على أبو ريان بـ" قراءات فى الفلسفة".

13- ابن سينا : "رسالة فى العشق"، نشر د. على سامى النشار، ود. محمد على أبو ريان بـ "قراءات فى الفلسفة".

14- ابن سينا : "رسالة فى الطير"، نشر د. على سامى النشار ود. محمد على أبو ريان بـ "قراءات فى الفلسفة".

15- ابن سينا : "الحجج العشرة فى جوهرية النفس الناطقة"، طبعت ضمن رسائل الشيخ الرئيس بحيدر آباد 1354هـ.

16- ابن سينا : "رسالة فى أحوال النفس"، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة دار إحياء الكتب العربية 1952م.

17- أبو الحسن الأشعرى : "مقالات الإسلاميين"، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، الجزء الأول، الطبعة الثانية القاهرة، النهضة المصرية، 1969م.

18- أبو العلاء عفيفى : "الأعيان الثابتة" فى مذهب ابن عربى و"المعدومات" فى مذهب المعتزلة، الكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، 1969م.

19- أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : "ابن سبعين وفلسفته الصوفية"، بيروت دار الكتاب اللبنانى، الطبعة الأولى 1973م.

20- أبو الوفاء التفتازانى : "مدخل إلى التصوف الإسلامى"، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1976م.

21- اتين جيلسون : "روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط"، عرض وتعليق د. إمام عبدالفتاح امام، القاهرة دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1974م.

22- د. أحمد الشنتناوى : "الحكماء الثلاثة"، القاهرة، دار المعارف، 1967م.

23- أحمد عتمان: "هرقل" (بحث فى مغزى أسطورة التأليه وأصولها الشرقية)، مجلة "آفاق عربية"، بغداد، السنة الثالثة، العدد الخامس، كانون الثانى، 1978م.

24- أحمد فؤاد الأهوانى : "فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط"، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة أولى، 1954م.

25- أحمد فؤاد الأهوانى : "الكندى فيلسوف العرب"، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة أعلام العرب (رقم 26)، بدون تاريخ.

26- أحمد فؤاد الأهوانى: "أفلاطون"، القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوابغ الغرب، بدون تاريخ.

27- أحمد محمود صبحى: "فى فلسفة الحضارة"، (1) الحضارة الإغريقية، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، بدون تاريخ.

28- أرسطاطاليس: "كتاب النفس"، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى، مراجعة الأب جورج شحاتة قنواتى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1949م.

29- أرسطو طاليس : "الطبيعة"، ترجمة اسحق بن حنين، الجزء الثانى، حققه وقدم له د. عبدالرحمن بدوى، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965م.

30- ارنست باركر: "النظرية السياسية عند اليونان"، الجزء الأول والثانى، ترجمة لويس اسكندر مراجعة د. محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب (566)، القاهرة مؤسسة سجل العرب، 1966م.

31- ارنست كاسيرر : "مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية" أو "مقال فى الإنسان" ترجمة د. إحسان عباس، مراجعة د. محمد يوسف نجم، بيروت، دار الأندلس، 1961م.

32- ارنست كاسبرر : "الدولة والأسطورة"، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، مراجعة أحمد خاكى، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م.

33- أفلوطين : "التساعية الرابعة"، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا ومراجعة د. محمد سليم سالم، القاهرة، الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، 1970م.

34- البغدادى (أبو البركات) : "المعتبر فى الحكمة"، الطبعة الأولى، حيدر أباد الدكن، الجزء الثالث، 1358هـ.

35- ألبير ريفو: "الفلسفة اليونانية، أصولها وتطوراتها" ترجمة د. عبدالحليم محمود وأبو بكر ذكرى ، القاهرة، مكتبة دار العروبة، بدون تاريخ.

36- السيد محمود أبو الفيض المنوفى: "كتاب الوجود"، القاهرة، مطبعة حجازى 1947م.

37- الشهرزورى (شمس الدين): "مقدمة نزهة الأرواح وروضة الأفراح"، تحقيق محمد بهجة الأثرى، نشر بكتاب "نصوص فلسفية" مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور بإشراف د. عثمان أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976م.

38- الشهرستانى (محمد بن عبدالكريم) : "الملل والنحل"، المنشور بهامش "الفصل فى الملل والأهواء والنحل" لابن حزم، بيروت، دار المعرفة للطابعة والنشر، الطبعة الثانية بالأوفست 1975م.

39- الشهرستانى (محمد بن عبدالحكيم): "نهاية الأقدام فى علم الكلام"، حرره وصححه الفرد جيوم، بدون تاريخ.

40- الغزالى (أبو حامد): "تهافت الفلاسفة"، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، الطبعة الثانية، دار المعارف 1954م.

41- الغزالى (أبو حامد): "الاقتصاد فى الاعتقاد"، القاهرة، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، بدون تاريخ.

42- الفارابى (أبو نصر): "كتاب الفصوص"، طبع فى مطبعة مجلس دائرة

المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1345 هـ.

43- الفارابى (أبو نصر): "تلخيص نواميس أفلاطون"، منشور بكتاب "أفلاطون فى الإسلام". تحقيق د. عبدالرحمن بدوى، طهران، مؤسسة مطالعات إسلامى دانشكاه بك كيل شعبة تهران، 1973م.

44- القاضى عبدالجبار بن أحمد : "شرح الأصول الخمسة"، تعليق الإمام أحمد ابن الحسين بن أبى هاشم، حققه وقدّم له د. عبدالكريم عثمان، القاهرة، بدون تاريخ.

45- الكسندر كواريه : "مدخل لقراءة أفلاطون"، ترجمة عبدالمجيد أبو النجا، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، يناير 1966م.

46- الكندى: "رسالة فى الإبانة عن العلّة الفاعلة"، المنشورة ضمن "رسائل الكندى الفلسفية"، تحقيق د. محمد عبدالهادى أبو ريده، الجزء الأول، القاهرة، دار الفكر العربى، 1950م.

47- أميرة حلمى مطر: "الفلسفة عند اليونان"، القاهرة، دار النهضة العربية 1977م.

48- أميرة حلمى مطر: "مقدمة فى علم الجمال، القاهرة، دار النهضة العربية الطبعة الأولى، 1972م.

49- أميرة حلمى مطر : "فى فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر"، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1974م.

50- أميرة حلمى مطر : "مقالات فلسفية حول القيم والحضارة"، القاهرة، مكتبة مدبولى 1979م.

51- أميرة حلمى مطر : "فى فلسفة السياسة"، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 1978م.

52- أميل برييه وأندريه كريسون : "هيجل"، ترجمة د. أحمد كوى، لبنان، دار بيروت للطباعة والنشر، 1955م.

53- أميل بوترو: "العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة"، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م.

54- بنيامين فارتن : "العلم الإغريق"، الجزء الأول، ترجمة أحمد شكرى سالم، مراجعة حسين كامل أبو الليف، القاهرة، سلسلة الألف كتاب (160)، مكتبة النهضة المصرية، 1958م.

55- بينيس : "مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود"، نقله عن الألمانية د. محمد عبدالهادى أبو ريده، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1946م.

56- توفيق الطويل : "أسس الفلسفة"، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة السادسة، 1976م.

57- توفيق الطويل : "قصة الصراع بين الدين والفلسفة"، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، 1979م.

58- توماس كارلايل : "الأبطال وعبادة البطولة"، ترجمة محمد السباعى، القاهرة نشر دار الهلال، فبراير 1978م.

59- ثوركيلد جاكوبسن : "أرض الرافدين"، مقال بكتاب، "ما قل الفلسفة"، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ومراجعة د. محمود الأمين، بغداد، منشورات دار الحياة، 1960م.

60- جالينوس : "جوامع كتاب طيماوس فى العلم الطبيعى"، حققه د. عبدالرحمن بدوى فى "أفلاطون فى الإسلام".

61- جان فال : "طريق الفيلسوف"، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، 1967م.

62- جان فال : "الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر"، ترجمة الأب مارون خورى، بيروت، مكتبة الفكر الجامعى، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، 1968م.

63- جـان لاكـروا : "نظـرة شـاملة علـى الفلـسفة الفرنـسية المعاصـرة"، ترجمـة د. يحيى هويدى ود. أنور عبدالعزيز، طبعة طبعة دار المعرفة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، 1975م.

64- جواشون (أ. م) : "فلسفة ابن سينا"، نقله إلى العربية رمضان لاوند، بيروت، الطبعة الأولى 1950م.

65- جورج سارتون : "تاريخ العلم"، الجزء الأول، ترجمة لفيف من العلماء، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1976م.

66- جورج سارتون : "تاريخ العلم"، الجزء الثانى، ترجمة لفيف من العلماء، القاهرة، دار المعارف الطبعة الثالثة، أكتوبر 1978م.

67- جورج سارتون : "تاريخ العلم"، الجزء الثالث، ترجمة لفيف من العلماء، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، يونية 1970م.

68- جورج سباين : "تطور الفكر السياسى" الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسى، مراجعة وتقديم د. عثمان خليل، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة، 1971م.

69- جون ولسون : "مصر"، مقال بكتاب "ما قبل الفلسفة"، ترجمة جبرا إبراهيم، مراجعة د. محمود الأمين، بغداد، منشورات دار الحياة، 1960م.

70- جيمس كولينز : "الله فى الفلسفة الحديثة"، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، 1973م.

71- حامد عبدالقادر : "زرادشت الحكيم"، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، 1956م.

72- حسنى جراى : "الزمان والوجود اللازمانى فى الفكر الإسلامى"، مجلة الحكمة التى تصدر عن كلية التربية بطرابلس، ليبيا، العدد الأول، السنة الأول، أكتوبر 1976م.

73- حسن شحاته سعفان : "كونفوشيوس"، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

74- خلدون الشمعة: "مدخل إلى مصطلح الأسطورة"، مقال بمجلة المعرفة التى تصدر، عن وزارة الثقافة والإرشاد القومى بسوريا، عدد تموز 1978م.

75- دى بور : "تاريخ الفلسفة فى الإسلام"، نقله إلى العربية وعلّق عليه محمد عبدالهادى أبو ريده، القاهرة، الطبعة الثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1948م.

76- ديكارت : "التأملات فى الفلسفة الأولى"، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، 1974م.

77- ديلاس أوليرى : "علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب"، ترجمة وهيب كامل، مراجعة زكى على، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1962م.

78- ريجيس جوليفيه : "المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر"، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د. محمد عبدالهادى أبو ريدة، القاهرة الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، أكتوبر 1966م.

79- زكريا إبراهيم : "دراسات فى الفلسفة المعاصرة"، الجزء الأول، القاهرة، الطبعة الأولى، مكتبة مصر 1968م.

80- زكريا إبراهيم : "اعترافات القديس أوغسطين"، مقال بمجلة "تراث الإنسانية" المجلد الثانى، القاهرة، تصدر عن وزارة الثقافة والإرشاد القومى المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.

81- زكريا إبراهيم : "المجموعة اللاهوتية للقديس توما الأكوينى"، مقال بمجلة "تراث الإنسانية"، المجلد الثالث.

82- زكريا إبراهيم : "اللوياتان" (أو التنين)، لتوماس هوبز، مقال بمجلة "تراث الإنسانية"، المجلد الأول.

83- سبينوزا : "رسالة فى اللاهوت والسياسة"، ترجمة وتقديم د. حسن حنفى، مراجعة د. فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، 1971م.

84- سبينوزا : "الأخلاق"، نصوص منشورة فى كتاب : ستيوارت هامبشير، عصر العقل، ترجمة ناظم الطحان، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، 1974م.

85- ستيوارت هامبشير : "عصر العقل"، ترجمة ناظم الطحان، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، 1974م.

86- عباس محمود العقاد : "الشيخ الرئيس ابن سينا"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية 1976م.

87- عبدالرحمن بدوى : "أفلاطون"، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية 1943م.

88- عبدالرحمن بدوى : "الزمان الوجودى"، لبنان، بيروت، دار الثقافة، الطبعة الثالثة 1973م.

89- عبدالرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، القاهرة، دار النهضة المصرية، الطبعة الثانية 1946م.

90- عبدالرحمن بدوى : "خريف الفكر اليونانى"، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية الطبعة الرابعة 1970م.

91- عبدالعزيز صالح : حديث هام لجريدة الأهرام عن "الكشف الأثرى لمدينة أون الفرعونية"، أجراه عزت السعدنى أيام 25 -26- 27 – 28- 29/ 8/ 1979م، 11 – 15 / 9/ 1979م.

92- عبدالغفار مكاوى: "مدرسة الحكمة"، القاهرة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

93- عبدالكريم الخطيب: "الله والإنسان"، القاهرة، دار الفكر العربى، الطبعة الثانية، 1971م.

94- عبدالكريم الخطيب : "الله ذاتا وموضوعًا"، القاهرة، دار الفكر العربى، الطبعة الثانية 1971م.

95- عبدالكريم المراق : "الإلهيات عند الفارابى"، الجمهورية العراقية، منشورات وزارة الإعلام، أعمال مهرجان الفارابى، 1975م.

96- عبدالمنعم الحفنى : "براهين وجود الله"، القاهرة، مكتبة مدبولى، الطبعة الأولى 1978م.

97- عثمان أمين : "الفلسفة الرواقية"، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1971م.

98- عثمان أمين : "ديكارت"، القاهرة، الطبعة السادسة، مكتبة الأنجلو المصرية 1969م.

99- عثمان أمين : "روّاد المثالية فى الفلسفة الغربية"، القاهرة، الطبعة الثانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1975م.

100- عثمان أمين : "الروح الأفلاطونى"، مقال بكتاب "دراسات فلسفية"، مهداة للدكتور إبراهيم مدكور بإشراف وتصدير د. عثمان أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م.

101- على سامى النشار ومحمد على أبو ريان : "قراءات فى الفلسفة"، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1975م.

102- على عبدالواحد وافى : "فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة"، القاهرة، الطبعة الثانية، لجنة البيان العربى، 1961م.

103- فولفجانج شتروقه : "فلسفة العلو" (الترانسندس)، ترجمة د. عبدالغفار مكاوى، القاهرة، مكتبة الشباب، 1975م.

104- فؤاد شبل : "شانكارا" (أبو الفلسفة الهندية)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م.

105- كارل ياسبرز : "مدخل إلى الفلسفة"، ترجمة وتقديم د. محمد فتحى الشنيطى، القاهرة مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى 1967م.

106- كانط : "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، ترجمة د. عبدالغفار مكاوى، مراجعة د. عبدالرحمن بدوى، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965م.

107- كريم متى : "الفلسفة اليونانية"، بغداد مطبعة الإرشاد القومى، 1971م.

108- كوراميس : "سقراط" (الرجل الذى جرؤ على السؤال)، ترجمة محمود محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1956م.

109- كولنجوود : "فكرة الطبيعة"، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، مراجعة د. توفق الطويل، القاهرة، مطبعة جامعة القاهرة، 1968م.

110- ليبنتز : "المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهى"، ترجمة د. عبدالغفار مكاوى، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر 1978م.

111- لورين ايزلى : "مدار الزمن"، ترجمة د. عبدالرحمن ياغى، بيروت، منشورات المكتبة الأهلية، 1962م.

112- ماجد فخرى: "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ترجمة د. كمال اليازجى، بيروت، الجامعة الأمريكية ببيروت، 1974م.

113- مارتن هيدجر : "ماهية الحقيقة"، ترجمة وتقديم ودراسة د. عبدالغفار مكاوى، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977م.

114- محمد أبو زهرة: "مقارنات الأديان" (الديانات القديمة)، القاهرة، دار الفكر العربى، بدون تاريخ.

115- محمد البهى : "الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى"، القاهرة، دار الكاتب العربى، 1967م.

116- محمد ثابت الفندى : "مع الفيلسوف"، ببيروت دار النهضة العربية، 1974م.

117- محمد عاطف العراقى : "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا"، القاهرة، دار المعارف الطبعة الأولى 1971م.

118- محمد عاطف العراقى : "مذاهب فلاسفة المشرق"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة السادسة، 1978م.

119- محمد عاطف العراقى : "ثورة العقل فى الفلسفة العربية"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة 1978م.

120- محمد عاطف العراقى : "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية 1979م.

121- محمد عاطف العراقى : "الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الأولى 1979م.

122- محمد عبدالرحمن مرحبا : "من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت، منشورات عويدات، مكتبة الفكر الإسلامى، الطبعة الأولى 1970م.

123- محمد عبدالله دراز : "الدين" (بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان)، القاهرة مطبعة السعادة، 1969م.

124- محمد عزيز الحبابى : "من الكائن إلى الشخص"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية 1968م.

125- محمد على أبو ريان : "تاريخ الفكر الفلسفى"، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، الطبعة الرابعة، 1972م.

126- محمد على أبو ريان وعلى سامى النشار : "قراءات فى الفلسفة"، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1967م.

127- محمد غلاب : "مشكلة الألوهية"، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1947م.

128- محمد غلاب : "المعرفة عند مفكرى المسلمين"، مراجعة عباس العقاد ود. زكى نجيب محمود، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، يونيه 1966م.

129- محمد غلاب : "المعرفة عند محى الدين بن عربى"، مقال بالكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر 1969م.

130- محمد فتحى الشنيطى : "نماذج الفلسفة السياسة"، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، 1961م.

131- محمد مهران : "فلسفة برتراند رسل"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية 1979م.

132- محمود فهمى زيدان : "مناهج البحث الفلسفى"، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977م.

133- محمود فهمى زيدان : "كانط وفلسفته النظرية"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة 1979م.

134- محى الدين عزوز : "علاقة الدين بالفلسفة قبل الإسلام"، مقال بمجلة "الهداية" تونس، إدارة الشعائر الدينية الوزارة الأولى، السنة الخامسة، العدد الرابع، مارس 1978م.

135- مصطفى الخشاب : "تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية"، القاهرة، مطبعة لجنة البيان العربى، الطبعة الأولى، 1953م.

136- مصطفى عبدالرازق : "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، القاهرة، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، 1966م.

137- مصطفى غالب : "فلاسفة من الشرق والغرب"، بيروت، منشورات دار حمد، 1968م.

138- مصطفى النشار : "اخناتون – الملك الفيلسوف"، نشر بكتاب "فلاسفة أيقظوا العالم"، الطبعة الأولى بدار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م.

139- مصطفى النشار : "كونفشيوس وأخلاق الوسط"، نشر بنفس المرجع السابق، القاهرة، 1988م.

140- مصطفى النشار : "المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال"، نشر بكتاب "نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية"، الطبعة وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة، 1992م.

141- مصطفى النشار : "بروتاجوراس – فيلسوف التنوير اليونانى"، نشر بنفس الكتاب السابق، القاهرة، 1992م.

142- مصطفى النشار : "فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة، نشر بمجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مجلد 55، العدد 3، يولية 1995.

143- مصطفى النشار : مفهوم الإبداع وشروطه عند أفلاطون، نشر بمجلة المنتدى التى تصدر بدبى، دولة الإمارات العربية المتحدة، العدد 84، يولية 1990م.

144- مصطفى النشار : مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، دار المعارف بالقاهرة، 1995م.

145- مصطفى النشار : أفلوطين فليسوفًا مصريًا، منشور بكتاب : نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة، القاهرة 1992م.

146- مصطفى النشار : الغزالى وأسلمة نظرية المعرفة، منشور بكتاب : فلاسفة أيقظوا العالم، القاهرة 1988م.

147- مليسوس : "فى الطبيعة أو فى الوجود"، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى بكتابه "فجر الفلسفة اليونانية".

148- موسى الموسوى : "من الكندى إلى ابن رشد"، بغداد، الطبعة الأولى، 1972م.

149- ناصر خسرو : "جامع الحكمتين"، ترجمه وقدم له د. إبراهيم شتا، القاهرة دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977م.

150- هـ . و هـ . أ فرانكفورت : "خاتمة كتاب ما قبل الفلسفة"، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، ومراجعة د. محمود الأمين، بغداد، منشورات دار الحياة، 1960م.

151- هنرى برجسون : "الطاقة الروحية"، ترجمة د. سامى الدروبى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، 1971م.

152- هنرى توماس : "أعلام الفلاسفة" (كيف نفهمهم)، ترجمة مترى أمين، مراجعة وتقديم د. زكى نجيب محمود، دار النهضة العربية، 1964م.

153- هنرى كوربان : "السهروردى المقتول مؤسس المذهب الإشراقى"، منشور بكتاب د. عبدالرحمن بدوى "شخصيات قلقة فى الإسلام"، القاهرة، دار النهضة العربية. الطبعة الثانية، 1964م.

154- هوميروس : "الإلياذة"، ترجمة عنبرة سلام الخالدى، تقديم د. طه حسين،

بيروت دار العلم للملايين، الطبعة الثانية 1977م.

155- هوميروس : "الأوديسة"، ترجمة عنبرة سلام الخالدى، تقديم د. طه حسين، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، 1977م.

156- ولتر سيتس : "فلسفة هيجل"، ترجمة د. أمام عبدالفتاح أمام، تقديم د. زكى نجيب محمود، بيروت، دار التنوير، 1982م.

157- وليم جيمس : "البراجماتية"، ترجمة محمد على العريان، تقديم د. زكى نجيب محمود، القاهرة، دار النهضة العربية، 1965م.

158- ياسين خليل : "مقدمة فى الفلسفة المعاصرة"، لبنان، بيروت، مطابع دار المتنبى، منشورات الجامعة الليبية، الطبعة الأولى، 1970م.

159- ياسين عريبى : "إشكالات إثبات الزمان فى الفلسفة الإسلامية"، مجلة الحكمة التى تصدر عن كلية التربية بطرابلس، ليبيا، العدد الأول بالسنة الأولى، أكتوبر 1976م.

160- يحيى هويدى : "باركلى"، القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر الغربى (13)، 1960م.

161- يحيى هويدى : "دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية"، القاهرة، دار النهضة العربية، 1972م.

162- يوسف كرم : "تاريخ الفلسفة اليونانية"، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، 1953م.

163- يوسف كرم : "تاريخ الفلسفة الحديثة"، القاهرة، دار المعارف، 1962م.

164- يوسف كرم : "الطبيعة وما بعد الطبيعة"، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

(ب) المراجع الأجنبية :

1- Allen (R, E.); Participation and Predication, An Essay in (Studies

in Plato's Metaphysics), Edited by Allen R. E., London, Routledge and Kegan Paul ltd,. Third Impression 1968.

2- Annas (Julia) : Palto's repulic and Feminism, (Philosophy) V. 51, No. 167, Hully 1976.

3- Aveling (E.); Psychology, An Essay in (An Outline of Modern Knowledge), Edited by Dr. William Rose, London, Vector Gollancz LTD., 6 gh Impression 1939.

4- Barkwell (Charles M.) : Source Book in Ancient Philosophy Charles Scribner's Sons, New York, 1907.

5- Bambrough (Renford) : The Disunity of Plato's Thought, "Philosophy", Vol. XL VII, No 182, October 1972.

6- Boman (thorleif) : Hebrew Thought Compared with Greek, The Nortion Library, New York, 1970.

7- Bosanquet (Bermard) : A companion to plato's Redublic, Rivingtons, London, Fourth impression, second Ed. 1925.

8- Brochard : Etudes de la Philosophie Anciene et Moderne. Paris, 1912.

9- Brumbaugh (R. S.) : Plato on the One, New Haven , Yole University press 1961.

10- Burnet (T.) : Greek philosophy from thales to plato, London, Macmilian and co, LTD., 1961 and Reprinted 1964.

11- Burtt : The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science, Routledge and Kegan Paul, Without date.

12- Cassirer (H. W.) : Kant's first Gritique, London George Allen and Unwin, Without Date.

13- Cheney (S) : Men who have walked with God, New York, First Delta printing, October, 1974.

14- Cherniss (H. F.) : The Philosophical Economy of the Theory of Ideas, An essay in "Studies in Plato's Metaphyics".

15- Copleston (F.) : A History of philosophy, Vol. I Greece and Rome, Part I, Image, Books, A Division of Double day and Company, Inc. Garden City. New York, 9 th Printing, 1962.

16- Cornford (F. M.) : Greek Religious Thought Edited by Ernest Barker, University of London. S. Published 1923.

17- Cornford (F. M.) : Plato and Parmenides, London, Kegan Paul, trench, truner and Co. LTD., 1939.

18- Cornford (F. M.) : Plato's Cosmology, London, Routledge and Kegan LTD., Fourth impression ; 1956.

19- Cornford (F. M.) : From Religion To Philosophy, Harper Torchbooks, New York, 1957.

20- Cornford (F. M.) : Plato's Theory of Knowledge, London, Routledge and Kegan paul LTD., Reprinted 1973.

21- Crossman (R. H. S.) : Plato Today, Ruskin House, George Allen and Unwin LTD., 1959.

22- Dantzing (Tobias) : The Bequest of the Greeks, New York (Scribner), 1955.

23- Dicknson (G. Lowis) : Plato and his dialogues, London, George and Unwin LTD., 1931.

24- Duncan (Sir Patrick) : Immortality of the Soul in the Platonic Dialogues and Aristotle. "Philosophy". Vol, XVII, 1942.

25- Free man (K.) : Companion to the Pre – Socratic Philosophers Basil Blackwell, 1959.

26- Garivie (A. E.) : Reflections on plato's Republic, "Philosophy", Vol. XII, 1937.

27- Gomperz (th) : Greek Thinkers, Vol. III, Translated by G. G. Berry, London, John Morray, 1939.

28- Gordon (Cyrush) : Greek and Hebrew Civilization, The Nortton Library, New York, 1965.

29- Gosling (J. C. B.) : Plato, London and Boston, Routledge and Kegan Paul. 1973.

30- Guthrie (W. K. C.) : Socrates, Cambridge, At University Press, 1971.

31- Hackforth (R.) : Plato's Theism, An essay in "Studies in Plato's Metaphysics".

32- Hampshire (Stuart) : Spinoza, Penguin Books, London, 1953.

33- Hare (R. M.) : Religion and Morals, in Mithell, Faith and logic.

34- Haster (Alfred A.) : Entre le Bien et le Mal, Ex Libris Verlag A. G, Zurich, 1971.

35- Hicken (Winifred F.) : Knowledge and Forms in Plato's Theaetetus, An essay in "Studies in Plato's Metaphysics".

36- Hobbes (Thomas) : Leviathan, The U. S. of America, By

Encyclopedia Britannica, 1952.

37- Hume (D.) : On Religion, Selected and Introduced by Richard Wollheim, Collins, The Fantana Library, 4 th impression, 1971.

38- Hutchins (R. M.) : Great books of the Western World, Vol. I, William Bentan, Publisher, Chicago London, 1952.

39- Jaeger (W.) : The Theology of Early Greek Philosophers Oxford, The Clarendon Press, 1960.

40- Jassop : The Metaphysic of Plato, "Journal of Philosophical Studies", Vol. V, 1930.

41- Kimpel (Ben) : Religion in the Tradition of linguistic Philosophy, An essay in Religion in Philosophical and cultural Perspective, Edited by J. Clayton Feaver and William Harosz, Affiliated Eastwest press PVT – LTD., New York, 1971.

42- Lodge (Rupert C.) : The Philosophy of Plato, Routledge and Kegan Baul LTD., London, Without Date.

43- Long (Wilbur) : Religion in the Idealistic Tradition, An essay in "Religion in Philosophical and Cultural Perspective".

44- Madkour (I.) : La Place d'Alfarabi dans L'ecole Philosophique Musulmane, Paris, 1934.

45- Mathews (W. R.) : The Idea of God, An Introduction to the Philosophy of Religion, An essay in "An Outline of Modern Knowledge", Edited by Dr. William Rose, London, Vector Gollancz LTD., 6 th imp., 1939.

46- Mathews (Gynneth) : Plato's Epistemology and related Logical

problems, Selections from Philosophers Edited by Mary Wamock, first Published 1972 by Faber and Faber limited, London.

47- Moore (G. E.) : An Autobiography, An essay in "Philosophy of G. E. Moore, Edited by Paul A. Schilpp, North Western University, Evanston and Chicago, 1949.

48- Moore (G. E.) : Principia Ethica, London, Cambridge, At The University Press 1929.

49- Morrow (Glenner) : Necessity and Persuasion in Plato's "Timaeus", An essay in "Studies in Plato's Metaphysics".

50- Mortimer J. Adler and William Gorman : The Great Ideas, Vol. II, Published With the editorial advice of the faculties of the University of Chicago, 1952.

51- Mueller (G. E.) : Religion and Dialectical Philosophy, An essay in "Religion in Philosophical and Cultural Perspective".

52- Nerlich (G. C) Progress Arguments in Plato, An essay in "Mind".

53- Petérs (Richard) : Hobbes, England, penguin Books, 1967.

54- Popper (K. R.) : The Open Society and its enemies, Vol. I, the spell of plato, London. George Routledge Sons. LTD., 1947.

55- Popper (K. R.) : Conjectures and Refutations, the Growth of Scientific Knowledge, fifith ed. Routledge & Kegan Paul., London, 1974.

56- Ritche (David G.) : Plato, London, Tst, Clark, 2 nd edd., 1925.

57- Rivaud (A.) : Histoire de la Philosophie, Tom, I, Paris, 1948.

58- Roberts (Eric) : Plato's view of the Soul, An essay in "Mind", Vol- XIV, 1905.

59- Rose (H. J.) Religuion in Greece and Rome, Harper Torchbooks, New York, 1959.

60- Ross (Sir David) : Plato's Theory of Ideas, Oxford, At the Clarendon Press, 1951.

61- Russel (Bertrand) : Mysticism and Logic, London Union Books, 1947.

62- Russel L (Bertarnd) : Religion and Science, London. Oxford University Press, New York, 1960.

63- Strauss (Leo) : Plato, An essay in "History of Political Philosophy", Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, 2 nd Edition, Rand Mcnally college Puplishing Company : Printed in U. S. A. : 1972.

64- Taylor (A. E.) : Plato The man and his works, Merdian Books, New York, 1957.

65- Taylor (A. E.): The mind of Plato, Ann Arbor paperbacks, Mychigan, 1960.

66- Thompson (K. F.) : Whitehead's Philosophy of Religion, Mouton, The Hague, Paris, 1971.

67- Vlastos (G.) : The Disorderly motion in the "Timaeus", An essay in "Studies in Plato's Metaphysics".

68- Vlastos (G) : Creation in the "Timaeus" is it a fiction ? An essay

in “Studies in Plato’s Metaphysics”.

69- Walsh (W. H.) : Metaphysics, Hutchinson, University Library, London, Second impression, 1966.

70- Whitehead (A. N.) Essay in Science and Philosophy, New York, Philosophical Library, 1948.

71- Whitehead (A. N.) : Science and Modern World, Collier – Macmillan, Canada, LTD., Toronto Ontario, 1967.

72- Whitehead (A. N.) : Process and Reality, The Free Press, New York, Ist ed. 1969.

73- Wild (J.) : Plato’s Theory of Man, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1946.

74- Windlebond (W.) : History of Ancient Philosophy, Translated by Hebert Ernest Cushman, Dover Publications Inc. New York, 1956.

75- Yolton (Jhon W.) :Metaphysical Analysis, George Allen and Unwin LTD., 1968.

76- Zeller (E.) : Outlines of History of Greek Philosophy, Merdian Books, New York, 1955.

77- Zimmerman (J. E.) : Dictionary of Classical Mythology New York, A Bantam Book, 12 th, 1977.

ثالثًا : دوائر معارف ومعاجم

1- دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثانى، نقله إلى العربية إبراهيم زكى خورشيد وأحمد الشنتناوى وعبدالحميد يونس وعباس العقاد، مادة "الله" ومادة "أفلاطون".

2- دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثامن، نقله إلى العربية إبراهيم خورشيد وأحمد الشنتناوى وعبدالحميد يونس وحافظ جلال، مادة "خلق".

3- المعجم الفلسفى، إعداد جميل صليبا، الجزء الأول، بيروت، دار الكتاب اللبنانى سنة 1978، مادة "خلق".

4- المعجم الفلسفى، إعداد جميل صليبا، الجزء الثانى، بيروت دار الكتاب اللبنانى الطبعة الأولى، 1973م، مادة "المثال".

5- المعجم الفلسفى، إعداد نخبة من الأساتذه، صدر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية 1979م، مادة "خلق".

6- Encyclopedia world Dictionary, Editor : Patrick Hanks, Editorial Consultant S. Potter, Printed in Lebanon By Calour Press, Beirut, 1974.

7- PLATO'S Dictionary, Edited By Morris Stockhommer, Philosophical Library, New York 1963.

8- Shorter Encyclopedia of Islam, London, Luza and Co., Without date, Art, "ALLAH".

9- The Encyclopedia of Philosophy, PUAL Edwards, Editor in chief, Vol. 7 and 8, Macmillan Pubbishing co. Inc and the Free Press, New York, 1967, Art "God and The world".

المحتويات

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **رقم الصفحة**

الباب الثالث
وجود الإله الأفلاطوني

الباب الرابع
إله أفلاطون بنظرة نقدية

مؤلفات أ. د. مصطفى النشار

1- نظرية المعرفة عند أرسطو :

* صدرت الطبعة الأولى بدار المعارف بالقاهرة عام 1985م.
* صدرت الطبعة الثانية والثالثة عن نفس الدار عامي 1987 – 1997م.
* صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.

2- نظرية العلم الأرسطية – دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام 1986م.
* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 1995م.
* صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة عام 2000م.

3- فلاسفة أيقظوا العالم :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1988م.
* صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعي بالعين بدولة الإمارات العربية عام 1990م.
* صدرت الطبعة الثالثة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

4- نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية :

* صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام 1995م.
* صدرت الطبعة الثانية بعنوان "نحو تأريخ عربي للفلسفة" عن دار قباء عام 2001م.

5- نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية :

* صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام 1992م.
* صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة عام 1997م.

6- مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام 1995م.

7- فلسفة التاريخ - معناها ومذاهبها :

* صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام 1995م.

8- التفكير المنطقي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك) :

* صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنشر - دبي 1995م.

9- التفكير المنطقي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك) :

* صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنشر - دبي 1995م.

10- مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون - قراءة في محاورتي "الجمهورية والقوانين" :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2001م.

11- من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

12- المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

13- مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

14- مدخل جديد إلى الفلسفة :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2003م.

15- الخطاب السياسي في مصر القديمة :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

16- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2004م.

17- ضد العولمة :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2001 م.

18- في فلسفة الثقافة :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.

19- تطور الفكر السياسي القديم من صولون إلى ابن خلدون :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.

20- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الثاني) السوفسطائيون – سقراط – أفلاطون :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2004م.

21- بين قرنين – معًا إلى الألفية السابعة :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.

22- رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2002م.

23- أرسطوطاليس – حياته وفلسفته :

* صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية، القاهرة 2002م.

24- أعلام التراث الفلسفي المصري (1) ذو النون المصري – رائد التصوف الإسلامي :

❊ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2002م.

25- أعلام التراث الفلسفي المصري (2) على بن رضوان وفلسفته النقدية :

❊ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر بالقاهرة عام 2003م.

26- أعلام التراث الفلسفي المصري (3) زكى نجيب محمود والحوار الأخير:

❊ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2003م.

27- ما بعد العولمة – قراءة لمستقبل التفاعل الحضاري :

❊ صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2003م.

28- حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظري والواقع العملي:

❊ صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2004م.

29 – ثقافة التقدم وتحديث مصر :

❊ صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2004م.

30- الفكر الفلسفي في مصر القديمة :

❊ صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2004م.

31- مدخل إلى الفلسفة

❊ صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2005م.

32- الفلسفة التطبيقية

❊ صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2005م.

33- تطور الفلسفة السياسية (من صولون حتى ابن خلدون)

❊ صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2005م.